G. Bosio E. dal Covolo M. Maritano

# INTRODUZIONE AI PADRI DELLA CHIESA

## Secoli II e III

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - TORINO

# Indicazioni bibliografiche sullo gnosticismo e sull'eresiologia (in generale)[1]

## 1. Lo gnosticismo

Cf CPG I, 1120-1291; DPAC II, 1642-1650: s.v. *Gnosi/Gnosticismo,* e II, 2329-2332: s. v. *Nag Hammadi* (ambedue a cura di FILORAMO G.); QUASTEN, I, 224-247.

* Repertori e rassegne bibliografiche:

In *Bibliographia Patristica* (a cura di SCHNEELMECHER W. et alii), Berlin 1959 e seguenti, s. v. *Gnostica;* nelle riviste: "Biblica", s. v. *Gnostica;* "Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete", s. v. *Gnosis;* "Novum Testamentum", s. v. *Bibliographia gnostica. Supplementum* [dal n. 13 (1971) in poi]; "Vetera Christianorum", s. v. *Studi copti,* sezione: *Gnosticismo* [dal n. 15 (1978) in poi]; ecc.

FARINA R., *Bibliografia generale sullo Gnosticismo,* nella *Postfazione* alla tr. it. del testo di JONAS H., *Lo gnosticismo* ( = Religione), Torino 1991[2], 367-429 [bibliografia scelta e ordinata per argomenti]; FARINA R., *Lo gnosticismo dopo Nag-Hammadi. Fonti - Origine - Dottrina,* in "Salesianum" 32 (1970) 425-454, ripubblicato in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa.* Vol. II, Torino 1972[3], 7-38 tr. it.; GIVERSEN S., *Nag Hammadi Bibliography 1948-1963,* in "Studia Theologica" 17 (1963) 139-187; KAMMERER W., *A Coptic Bibliography,* Ann Arbor 1950, rist. New York 1969; MUSCO A. MESSANA V., *Le grandi eresie dell'età patristica,* in NEGRI A. (ed.), *Grande antologia filosofica. Aggiornamento bibliografico,* Vol. 32, Milano [Marzorati] 1984, 479-486 (sullo gnosticismo) [tutto il capitolo pp. 479-492]; SCHOLER D. M., *Nag Hammadi Bibliography: 1948-1969,* Leiden 1971, opera aggiornata annualmente nella sopraccitata rassegna: *Bibliografia gnostica. Supplementum,* in "Novum Testamentum" 13 (1971) e seguenti; SCHOLER D. M., *Nag Hammadi Bibliography: 1970-1989* (pubblicazione prevista a Leiden nel 1991); Van DEN BROEK R., *The Present State of Gnostic Studies,* in "Vigiliae Christianae" 37 (1983) 41-71; RIES J., *Les études gnostiques hier et aujourd'hui,* Louvain-La-Neuve 1982; TARDIEU M. DUBOIS J. M., *Introduction à la littérature gnostique.* Vol. I: *Histoire du mot «gnostique». Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945* ( = Initiations au christianisme ancien), Paris 1986.

1. È una bibliografia selettiva: data la vastissima produzione su questo argomento e su quello indicato nelle pagine seguenti, mi limito a segnalare alcune pubblicazioni più recenti (eccezionalmente anche altre anteriori). Le opere sono segnalate secondo l'ordine alfabetico degli autori e ogni volta in modo completo, evitando rimandi a sigle. Se esistono, all'inizio di ogni voce o lemma si specificano i riferimenti sia alla *Clavis Patrum Graecorum,* Vol. I, Turnhout 1974 (CPG I e il numero), sia al *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane,* [a cura di DI BERARDINO A.], Casale Monferrato, vol. I: 1983; vol. II: 1984 (DPAC e colonna), sia al primo volume della *Patrologia* di QUASTEN J., tr. it., Casale Monferrato 1980[4], rist. 1983 (QUASTEN, I e pagina).

**1.1. Fonti per gli scritti gnostici (edizioni e traduzioni)**

* Si ritrovano sia nelle fonti primarie: come i frammenti di autori gnostici (cf CPG I, 1120-1156), i codici (codici di Nag-Hammadi, Codex Berolinensis 8502, Codex Askewianus [*Pistis Sophia*], Codex Brucianus, Papyrus Bala'izah: cf in CPG I, 1175-1228; QUASTEN, I, 242-247), sia nelle fonti secondarie (presso gli scrittori antignostici e antieretici greci (IRENEO, CLEMENTE ALESSANDRINO, ORIGENE, IPPOLITO, EUSEBIO, EPIFANIO, TEODORETO DI CIRO,...) e latini (TERTULLIANO, FILASTRIO, AGOSTINO,...): per un elenco cf in FARINA R., *Lo gnosticismo dopo Nag-Hammadi*, o. c., 426 e 428-429, e per le fonti cf in ID., *Bibliografia generale sullo Gnosticismo*, o. c., 375-379. 401-402. 406. 420-425.

I volumi della *Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, published under the auspices of the Departement of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Codices I-XIII, Leiden 1972-1977 [Per un'introduzione cf: *Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Introduction*, pubblicato ivi nel 1984].

- I volumi della collana *The Coptic Gnostic Library edited with English Translation, Introduction and Notes*, published under the Auspices of the Institute for Antiquity and Christianity ( = Nag Hammadi Studies), Leiden 1975ss.

- I volumi della collana *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section "Textes"*, Québec 1977ss.

BARNSTONE W. (ed.), *The Other Bible*, S. Francisco 1984; BUONAIUTI E., *Frammenti gnostici*, Roma 1923; CRAVERI M., *I vangeli apocrifi*, Torino 1969; DORESSE J., *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London 1960; ERBETTA M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. III. Lettere e Apocalissi*, Torino 1969 (contiene anche testi gnostici); FOERSTER W., *Die Gnosis*. Vol. I: *Die Zeugnisse der Kirchenväter*, Zürich 1969; Vol. II: *Koptische und mandäische Quellen*, Zürich 1971; cf anche tr. inglese: *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts. English Translation edited by R. McL. WILSON*. Vol. I: *Patristic Evidence*, Oxford 1972; Vol. II: *Coptic and Mandaic Sources*, ivi 1974; GRANT R. M., *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York 1961; HAARDT R., *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967; cf anche tr. inglese: *Gnosis. Character and Testimony*, Leiden 1971; HÖRMANN W (ed.), *Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien*, Augsburg 1990; LAYTON B., *The Gnostic Scriptures. A new translation with annotations and introductions*, New York 1987; MEYER M. V., *The Secret Teaching of Jesus. Four Gnostic Gospels. Translated with an Introduction and Notes*, New York 1984; MONTSERRAT-TORRENTS J., *Los Gnósticos. Introducciones, traducción y notas*, 2 voll. ( = Biblioteca clásica Gredos 59-60), Madrid 1983; MORALDI L. (ed.), *Le apocalissi gnostiche. Apocalisse di Adamo, Pietro, Giacomo, Paolo* ( = Biblioteca Adelphi 181), Milano 1987; MORALDI L., *La gnosi e il mondo. Raccolta di testi gnostici* ( = Tascabili degli Editori Associati 16), Milano 1988²; MORALDI L. (ed.), *Testi gnostici* ( = Classici delle religioni: Sezione V: Le altre religioni), Torino, 1982 [selezione di testi con una *Nota bibliografica*]; MORALDI L., *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tommaso, Maria, Verità, Filippo* ( = Biblioteca Adelphi 139), Milano 1984; PAGELS E. H., *The Gnostic Gospels*, New York 1979; cf anche tr. it.: *Vangeli gnostici* ( = Saggi 148), Milano 1981, 1982²; ROBINSON J. M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English. Translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity*. Third completely revised edition, Leiden / New York / Köln 1988 [1ª ed. Leiden 1977]; SCHULZ W., *Dokumente der Gnosis*, München 1990; SIMONETTI M., *Testi gnostici cristiani* ( = Filosofi antichi e medievali), Bari 1970, 1991²; SIMONETTI M., *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993; TARDIEU M., *Écrits gnostiques. Codex de Berlin* ( = Sources Gnostiques et Manichéennes 1), Paris 1984; VÖLKER W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932.

N.B. Per uno strumento di consultazione e di lavoro, cf SIEGERT F., *Nag Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi, mit einem deutschen Index. Einführung von Alexander Böhlig*, ( = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 26), Tübingen 1982.

**1.2. Studi**

1.2.1. Lo gnosticismo (in generale)

- Cf i vari volumi nella collana *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section "Études"* Québec / Louvain 1981ss.
- Cf vari volumi nella collana *Nag Hammadi Studies*, Leiden 1971ss.

ALAND B. et alii, *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978; BARC B. (ed.), *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi*, Québec 22-25 août 1978 ( = Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section "Études" 1), Québec / Louvain 1981; BAUS K., *Principali concetti dello gnosticismo. Le più importanti manifestazioni dello gnosticismo*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. I, Milano 1977², 241-247, tr it.; BERGER K. - WILSON R. McL., s. v. *Gnosis / Gnostizismus. I-II*, in *Theologische Realenzyklopädie* 13 (Berlin / New York 1984-85) 519-550; BIANCHI U., *Le problème des origines du gnosticisme et l'histoire des religions*, in "Numen" 12 (1965) 161-178; BIANCHI U. (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Testi e discussioni*, Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966, Leiden 1967; BIANCHI U., *Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation*, in ALAND K. et alii, *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, 33-64; BIANCHI U., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 38), Leiden 1978; BLOOM H., *The Flight to Lucifer: A Gnostic Fantasy*, New York 1979; BÖHLIG A., *Zur Struktur gnostischen Denkens*, in "New Testament Studies" 24 (1978) 496-509; BÖHLIG A., *Der Name Gottes im Gnostizismus und Manichäismus*, in AA. VV., *Der Name Gottes*, Patmos / Düsseldorf 1975, 131-155; BOUSSET W., *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, 1973²; BUCKLEY J. J., *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism* ( = Studies in Religion), London / Chapel Hill 1986; CASADIO G., *Gnostic Womanhood. Preliminary Notes for a Typology of the Feminine in the second Century Gnosticism*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XIX. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 307-312; CERFAUX L., *Gnose préchrétienne et biblique*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 3 (Paris 1938) 659-701; CHURTON T., *The Gnostics*, London 1987; COLPE C., s. v. *Gnosis. II (Gnostizismus)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 11 (Stuttgart 1980-1981) 538-659 (cf anche nelle pagine precedenti: MORTLEY R., s. v. *Gnosis. I (Erkenntnislehre)*, ivi, 446-537); COLPE C., *Die gnostische Anthropologie zwischen Intellektualismus und Volkstümlichkeit*, in NAGEL P. (ed.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle 1979, 31-44; CORNÉLIS É., s. v. *Le gnosticisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 6 (Paris 1967) 523-541; COULIANU I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas* ( = Storia delle Religioni 1), Roma 1985; COULIANU P., *Les gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris 1990; COULIANU J. P., *"Iter in silvis" Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*. Vol. I ( = «Gnosis». Studi storico religiosi 2), Messina 1981; DART J., *The laughing Saviour. The discovery and significance of the Nag Hammadi Gnostic Library*, New York 1976; De FAYE E., *Gnostiques et gnosticisme* ( = Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Science Religieuse 27), Paris 1913, 1925²; DI NOLA A., s. v. *Gnosi, Gnosticismo. Gnosi ermetica. Gnostico (fondo) di Nag Hammadi*, in *Enciclopedia delle religioni*. Vol. III, Firenze [Vallecchi] 1971, 465-498; DORESSE J., *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts a Khénosboskion*, 2 voll., Paris 1958-1959; DORESSE J., *La gnosi*, in PUECH H. Ch. (ed.), *Storia delle religioni*. Vol. II, 2: *Giudaismo, cristianesimo e Islam*, Bari [Laterza] 1977, 463-527, tr. it.; DUMMER J., *Die Gnostiker im Bilde ihrer Gegner*, in NAGEL P. (ed.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle 1979, 241-251; EDWARDS M. J., *New Discoveries and Gnosticism: some Precautions*, in "Orientalia Christiana Periodica" 55 (1989) 257-272; FARINA R., *Lo gnosticismo dopo Nag-Hammadi. Fonti Origine Dottrina*, in "Salesianum" 32 (1970) 425-454, ripubblicato in FLICHE A - MARTIN V (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. II, Torino 1972³, 7-38 [con bibliografia]; FILORAMO G., *L'attesa della fine. Storia della gnosi* ( = Collezione storica), Roma / Bari 1983; FILORAMO G., *Aspetti del mito della creazione dell'uomo nello gnosticismo del II secolo*, in "Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali

storiche e filologiche", serie 4, n. 35 (Torino 1977) 1-58; FILORAMO G., *Aspetti del processo rivelativo nel Logos di rivelazione gnostico*, in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali storiche e filologiche" 109 (Torino 1975) 67-116; FILORAMO G., *Diventare Dio: visione e rigenerazione nello gnosticismo*, in "Augustinianum" 29 (1989) 81-121, ripubblicato col titolo *Diventare Dio: la palingenesia gnostica*, in ID., *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio* ( = Il Quadrante 33), Bari 1990, 45-82; FILORAMO G., *Luce e Gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo* ( = Studia Ephemeridis «Augustinianum» 15), Roma 1980; FOSSUM J., *The Origin of the Gnostic Concept of Demiurge*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 61 (1985) 142-152; FREND W. H. C., *The Gnostic Sects and the Roman Empire*, in "The Journal of Ecclesiastical History" 5 (1954) 25-37; GARCÍA BAZÁN F., *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Segunda edición corregida y augmentada ( = Estudios filosóficos 3), Buenos Aires 1978 [1ª ed. 1971]; GIUROVICH G., *Gnosticismo: appunti per una fenomenologia*, in "Giornale Italiano di Metafisica" 1 (1978) 381-402; GOOD D. J., *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature* ( = Society of Biblical Literature, Monograph series 32), Atlanta 1987; GREEN H. A., *Gnosis and Gnosticism. A Study in Methodology*, in "Numen" 24 (1977) 95-134; GREEN H. A., *The Economic and Social Origins of Gnosticism* ( = Society of Biblical Literature, Dissertation series 77), Atlanta 1985; GREEN H. A., *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, in "Vigiliae Christianae" 31 (1977) 169-180; HANRATTY G., *The Early Gnostics*, in "The Irish Theological Quarterly" 51 (1985) 208-224 e 289-299; JACKSON H. M., *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition* ( = Society of Biblical Literature, Dissertation series 81), Atlanta 1985; JANSSENS Y., *Différents courants de pensée à Nag Hammadi*, in RIES J. - JANSSENS Y. - SEVRIN J. M. (edd.), *Gnosticisme et monde hellénistique*. Colloque de Louvain-La-Neuve 11-14 mars 1980 ( = Publications de l'Institut Orientaliste 27), Louvain-La-Neuve 1982, 343-360; JONAS H., *The Gnostic Religion*, Boston 1958, 1963², tr. it.: *Lo gnosticismo*, a cura di FARINA R. ( = Religione), Torino 1991² (1ª ed. 1973); KING K. (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism* ( = Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1988; KIPPENBERG H. G., *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus*, in "Numen" 17 (1970) 211-231; KOSLOWSKY P. (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, München / Zürich 1988; KRAUSE M. (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig* ( = Nag Hammadi Studies 3), Leiden 1972; KRAUSE M. (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib* ( = Nag Hammadi Studies 6), Leiden 1975; KRAUSE M. (ed.), *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, Oxford Sept. 8-13, 1975 ( = Nag Hammadi Studies 8), Leiden 1977; KRAUSE M. (ed.), *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Eight International Conference on Patristic Studies, Oxford Sept. 3-8, 1979 ( = Nag Hammadi Studies 17), Leiden 1981; LAYTON B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31 1978. Vol. I: *The School of Valentinus*. Vol. II: *Sethian Gnosticism* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 41,1 e 2), Leiden 1980-1981; LEISEGANG H., *Die Gnosis*, Stuttgart 1985⁵; LEMIEUX R. - RÉGINALD R. (edd.), *Gnoses d'hier et d'aujourd'hui* ( = Les cahiers de recherches en sciences de la religion 7), Québec 1986; LUPIERI E., *Lo gnosticismo*, in QUACQUARELLI A. (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, 71-108; MANSELLI R., *Lo gnosticismo come fenomeno storico e come atteggiamento religioso*, in "Archivio di Filosofia" 53 (1985) 299-308; MANTOVANI G., *Rituale eucaristico e redenzione nello gnosticismo e nel mandeismo*, in VATTIONI F. (ed.), *Sangue e antropologia biblica nella patristica*, 2, Roma 23-28 novembre 1981 ( = Atti della Settimana I-II, Centro Studi «Sanguis Christi» 2), Roma 1982, 873-889; MARCOVICH M., *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* ( = Studies in Greek and Roman Religion 4), Leiden 1988; MÉNARD J. É., *Mystères et gnose*, in "Laval Théologique et Philosophique" 22 (1976) 131-144; MÉNARD J. É., *Normative self-Definition in Gnosticism*, in SANDERS E. P. (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. I: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, London 1980, 134-150; MÉNARD J. É., *Les Textes de*

*Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 oct. 1974)* ( = Nag Hammadi Studies 7), Leiden 1975; MÉNARD J. É., *De la gnose au manichéisme* ( = Gnostica 4), Paris 1986; MÉNARD J. É., *La fonction sotériologique de la mémoire chez les gnostiques*, in "Revue des Sciences Religieuses" 54 (1980) 298-310; MORALDI L., *L'universo reintegrato: prospettive gnostiche di salvezza*, in "Rivista Biblica" [italiana] 30 (1982) 127-143; NAGEL P. (ed.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle 1979; NOCK A. D., *A Coptic Gnostic Library of Gnostic Writings*, in "Journal of Theological Studies" 9 (1958) 314-323; NOCK A. D., *Gnosticism*, in "Harvard Theological Review" 57 (1964) 255-279; PARROT D., *Evidence of Religious Syncretism in Gnostic Texts from Nag Hammadi*, in PEARSON B. (ed.), *Religious Syncretism in Antiquity* ( = Symposium Series American Academy of Religion and Institute of Religious Studies University of California 1), Atlanta 1975; PARROT D. M., *Gnosticism and Egyptian Religion*, in "Novum Testamentum" 29 (1987) 73-93; PERKINS P., *The Gnostic Dialogue*, New York 1980; PETERSON E., s. v. *Gnosi*, in *Enciclopedia cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 876-882; PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* ( = Patrimoines: gnosticisme), Paris 1984; POKORNY P., *Der soziale Hintergrund der Gnosis*, in TRÖGER K. W. (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973, 77-87; PUECH H. Ch., *La gnose et le temps*, in "Eranos Jahrbuch" 20 (1951) 57-113; PUECH H. Ch., *En quête de la gnose*, 2 voll., Paris 1978; cf anche tr. it. in un volume: *Sulle tracce della gnosi* ( = Il ramo d'oro), Milano 1985; QUISPEL G., *Gnosis als Welt-Religion*, Zürich 1951; QUISPEL G., *Gnostic Studies*, 2 voll., Leiden / Istambul 1974-1975 [raccolta di studi]; RIES J., *Les études gnostiques hier et aujourd'hui* ( = Informations et Enseignement 17) Louvain-La-Neuve 1982; RIES J., s. v. *Gnosticisme*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 21 (Paris 1985) 264-281; RIES J., *Nag Hammadi et l'avenir des études gnostiques*, in "Revue Théologique de Louvain" 8 (1977) 252-260; ROBINSON J. M., *The Coptic Gnostic Library Today*, in "New Testament Studies" 14 (1967/68) 356-401; ROBINSON J. M., *The Nag Hammadi Codices. A General Introduction to the Nature and Significance of the Coptic Gnostic Codices from Nag Hammadi*, Claremont 1974; RUDOLPH K. (ed.), *Gnosis und Gnostizismus* ( = Wege der Forschung 262), Darmstadt 1975; RUDOLPH K., *Gnosis. Weltreligion oder Sekte. Zur Problematik sachgemässer Terminologie in der Religionswissenschaft*, in "Kairos" 21 (1979) 255-263; RUDOLPH K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiker Religion*, Göttingen / Leipzig 1977, 1980²; cf anche tr. inglese: *Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion*, Edinburgh 1983; RUDOLPH K., *Lo gnosticismo*, Torino 1973, tr. it; RUDOLPH K., *Die Nag Hammadi-Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung*, in "Theologische Rundschau" 50 (198560) 1-40; RUDOLPH K., *Das Problem einer Soziologie und «sozialen Verortung» der Gnosis*, in "Kairos" 19 (1977) 35-44; SCHENKE H.-M., *The problem of Gnosis*, in "The Second Century" 3 (1983) 79-81; SCHENKE H.-M., *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, Göttingen 1962; SCHOLTEN C., *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi* ( = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 14), Münster 1987; SEVRIN J. M., *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique* ( = Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section "Études" 2), Québec 1986; SEVRIN J. M. e RIES J., s. v. rispettivamente *Gnosticismo* e *Gnosticismo, Ricerche sullo*, in POUPARD P. (ed.), *Grande Dizionario delle Religioni*, t. I, Assisi / Casale Monferrato 1988, 850-860 e 860-868, tr. it.; SFAMENI GASPARRO G., *Lo gnosticismo*, in CASTELLANI G. (ed.), *Storia delle religioni*. Vol. IV, Torino [Utet] 1971, [6ª ed. interamente rifatta], 711-748; SFAMENI GASPARRO G., *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo* ( = Nuovi Saggi 82), Roma 1982; SFAMENI GASPARRO G., *Sur l'Histoire des Influences du Gnosticisme*, in ALAND K. et alii, *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, 316-350; SMITH M., *The History of the Term «Gnostikós»*, in LAYTON B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31 1978. Vol. II: *Sethian Gnosticism* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 41,2), Leiden 1981, 796-807; STROUMSA G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* ( = Nag Hammadi Studies 24), Leiden 1984 [sopratutto sui sethiani]; TAU-

BES J., *Gnosis und Politik* ( = Religionstheorie und Politische Theologie 2), München / Paderborn / Wien / Zürich 1984; TONDELLI L., *Gnostici*, Torino 1950; TRÖGER K. W., *Die gnostische Anthropologie*, in "Kairos" 23 (1981) 31-42; TRÖGER K. W., *Moral in der Gnosis*, in NAGEL P. (ed.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle 1979, 95-106; Van DEN BROEK R. - VERMASEREN M. J. (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions presented to G. Quispel on the occasion of his 65th Birthday* ( = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 91), Leiden 1981; Van GRONINGEN G., *First Century Gnosticism, Its Origins and Motives*, Leiden 1967; VENTURA G., *Cosmogonie gnostiche. Saggio storico-critico sulle principali teogonie gnostiche cristiane*, Roma 1975; WALKER B., *Gnosticism: Its History and Influence*, Wellingborough 1983; WEHR G., *Gnosis und Gnostizismus. Wege geistigreligiöser Erkenntnis einst und heute*, Freiburg 1977; WIDENGREN G. - HELLHOLM D. (edd.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20-25, 1973* ( = Filologisk-Filosofiska Serien 17), Stockholm / Leiden 1977; WILLIAMS M. A., *The Immovable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity* ( = Nag Hammadi Studies 29), Leiden 1985; WILSON R. McL., *From Gnosis to Gnosticism*, in AA. VV., *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 423-429; WILSON R. McL. (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis*. Papers. First International Congress of Coptology, Cairo, December 1976 ( = Nag Hammadi Studies 14), Leiden 1978; WISSE F., *Die Sextus-Sprücke und das Problem der gnostischen Ethik*, in BÖHLIG A. WISSE F., *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* ( = Göttinger Orientforschung, Reihe 6,2), Wiesbaden 1975, 55-86; YAMAUCHI E. M., *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London 1973, Grand Rapids 1983²; YOUNG D. W., *The Milieu of Nag Hammadi: some historical considérations*, in "Vigiliae Christianae" 24 (1970) 127-137; ZANDEE J., *Gnostic Ideas on the Fall and Salvation*, in "Numen" 11 (1964) 13-74.

1.2.2. Gnosticismo e cristianesimo (nei primi tre secoli)

* Repertori bibliografici: cf anche sopra n° 1, e inoltre: SCHULZ S., *Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft*, in "Theologische Rundschau" 26 (1960) 209-266 e 301-334; SCHMITHALS W., *Neues Testament und Gnosis* ( = Erträge der Forschung 208), Darmstadt 1984, 157-185 (bibliografia con circa 600 titoli)

ABRAMOWSKI L., *Drei christologische Untersuchungen*, Berlin 1981 (il secondo studio riguarda le notizie sugli gnostici riportate da Ippolito); ALAND B., *Gnosis und Christentum*, in LAYTON B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31 1978. Vol. I: *The School of Valentinus* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 41,1), Leiden 1980, 319-342 (e la discussione: pp. 342-350); ALAND B., *Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums*, in ALAND K. et alii, *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, 158-215; ARAI S., *Early Christianity and Gnosticism*, Tokio 1971; BIANCHI U., *La letteratura gnostica e il Nuovo Testamento*, in FABRIS R. (ed.), *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, 11-131; BIANCHI U., *Le gnosticisme et les origines du christianisme*, in RIES J. - JANSSENS Y. - SEVRIN J. M. (edd.), *Gnosticisme et monde hellénistique*. Colloque de Louvain-La-Neuve 11-14 mars 1980 ( = Publications de l'Institut Orientaliste 27), Louvain-La-Neuve 1982, 221-228; BIANCHI U., *Polemiche gnostiche e antignostiche sul Dio dell'Antico Testamento*, in "Augustinianum" 22 (1982) 35-51; BOLGIANI F., *La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 38 [AA. VV., *Studi in onore di A. Pincherle*] Roma 1967, 343-419; BORELLA J., *Gnose chrétienne et gnoses antichrétiennes*, in "Pensée catholique" 193 (1981) 42-54; BORSCH F. H., *The Christian and Gnostic Son of Man* ( = Studies in Biblical Theology, Second Series, 14), Napierville (Illinois) 1970; BROX N., *Antignostische Polemik bei Christen und Heiden*, in "Münchener Theologische Zeitschrift" 18 (1967) 265-291; BROX N., *«Gnostikoi» als haeresiologischer Terminus*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älte-

ren Kirche" 57 (1966) 105-114; BROX N., *Offenbarung, Gnosis und gnostiker Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systems* ( = Salzburger Patristische Studien 1), Salzburg / München 1966; BURKITT F. C., *Church and Gnosis: A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century*, Cambridge 1932, rist. New York 1978; CERESA-GASTALDO A., *Gnosticismo e cristianesimo*, in "Studium" 72 (Roma 1976) 859-865; CORSINI E., nella parte introduttiva a *"Commento al Vangelo di Giovanni" di Origine* ( = Classici delle Religioni), Torino 1968, 63-88: *Il "Commento a Giovanni" e lo gnosticismo*; DANIÉLOU J., *Judéo-Christianisme et Gnose*, in AA. VV., *Aspects du Judéo-Christianisme*. Colloque de Strasbourg 23-25 Avril 1959, Paris 1965, 139-165; DASSMANN E., *Paulus in der Gnosis*, in "Jahrbuch für Antike und Christentum" 22 (1979) 123-138; De FAYE E., *Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II$^{e}$ et III$^{e}$ siècles*, Paris 1925[2]; EDWARDS M. J., *Gnostics and Valentinians in the Church Fathers*, in "The Journal of Theological Studies" 40 (1989) 26-47; ELTESTER W. (ed.), *Christentum und Gnosis. Aufsätze* ( = Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 37), Berlin 1969; EVANS C. A., *Jesus in Gnostic Literature*, in "Biblica" 62 (1981) 406-412; FILORAMO G., *Apocrifi gnostici: il genere letterario delle Apocalissi*, in "Augustinianum" 23 (1983) 123-130; FILORAMO G., *Forme di rivelazione nello gnosticismo cristiano*, in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali storiche e filologiche" 108 (1974) 251-309; FILORAMO G., *Rivelazione ed escatologia nello gnosticismo cristiano del II secolo*, in "Augustinianum" 18 (1978) 75-88; FILORAMO G. - GIANOTTO C., *L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche*, in "Augustinianum" 22 (1982) 53-74; FISCHER K. M., *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser*, in TRÖGER K. W. (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973, 245-265; GIANOTTO C., *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a. C.- sec. III d.C.)* ( = Supplementi alla «Rivista Biblica Italiana» 12), Brescia 1984; GIANOTTO C., *Tipi di esegesi gnostica alla luce di alcuni testi di Nag Hammadi: l'episodio del diluvio (Gn 6,5-9,19)*, in "Annali di storia dell'esegesi" 2 (1985) 49-57; GILLABERT E., *Le procès de Jésus à la lumière de la gnose* ( = Mystiques et Religions), Paris 1986; GRANT R. M., *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1959, 1966[2], tr. it.: *Gnosticismo e cristianesimo primitivo* ( = Saggi 156), Bologna 1976; GUILLAUMONT A., *Gnose et monachisme: exposé introductif*, in RIES J. JANSSENS Y SEVRIN J. M. (edd.), *Gnosticisme et monde hellénistique*. Colloque de Louvain-La-Neuve 11-14 mars 1980 ( = Publications de l'Institut Orientaliste 27), Louvain-La-Neuve 1982, 301-310; HARL M., *Pointes antignostiques d'Origène. Le questionnement impie des Écritures*, in Van DEN BROEK R. - VERMASEREN M. J. (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions presented to G. Quispel on the occasion of his 65th Birthday* ( = Études preliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 91), Leiden 1981, 205-217; HEDRICK C. W. - HODGSON R. (edd.), *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*, Peabody (Mass.) 1986; HELMBOLD A. K., *The Nag Hammadi Gnostic's Text and the Bible* ( = Baker Studies in Biblical Archaeology 5), Grand Rapids 1967; HOLLAND D. L., *Some Issues in Orthodox-Gnostic Christian Polemics*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII,1. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 214-222; IDE A. F., *God'Girls: Ordination of Women in the Early Christian and Gnostic Churches*, Garland 1986; JERVELL J., *Imago Dei. Genesis 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in der paulinischen Briefen*, Göttingen 1960; KOSCHORKE K., *Hyppolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Ein tendenzkritische Untersuchung seiner «Refutatio omnium haeresium»*, Wiesbaden 1975; KOSCHORKE K., *Paulus in den Nag-Hammadi Texten. Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 78 (1981) 177-205; KOSCHORKE K., *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berucksichtigung der Nag-Hammadi - Traktate «Apokalypse des Petrus» (NHC VII,3) und «Testimonium Veritatis» (NHC IX,3)* ( = Nag Hammadi Studies 12), Leiden 1978; KOSCHORKE K., *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, in KRAUSE M. (ed.), *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Seventh International

Conference on Patristic Studies, Oxford Sept. 8-13, 1975 ( = Nag Hammadi Studies 8), Leiden 1977, 43-49; KRAUSE M., *The Christianization of Gnostic Texts*, in LOGAN A. H. B. WEDDERBURN A. J. M. (edd.), *The New Testament and Gnosis*. Essays in honour of Robert McL. Wilson, Edinburgh 1983, 187-194; KRAUSE M., *Christlich-gnostische Texte als Quellen fur die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum*, in ID. (ed.), *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford Sept. 3-8, 1979 ( = Nag Hammadi Studies 17), Leiden 1981, 47-65; LE BOLLUEC A., *La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie*, in MONDÉSERT C., (ed.) *Le mond grec ancien et la Bible* ( = Bible de tous les temps 1), Paris 1984, 153-170; LE BOLLUEC A., *Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII, 2. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 707-713; LE BOLLUEC A., *La place de la polémique antignostique dans le «Péri Archôn»*, in CROUZEL H. - LOMIENTO G. - RIUS-CAMPS J. (edd.), *Origeniana*. Premier colloque international des études origéniennes, Montserrat 18-21 sept. 1973 ( = Quaderni di "Vetera Christianorum" 12), Bari 1975, 47-61; LE BOLLUEC A., *Y-a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le «Péri Archôn» d'Origène?* in KRAUSE M. (ed.), *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, Oxford Sept. 8-13, 1975 ( = Nag Hammadi Studies 8), Leiden 1977, 138-147; LILLA S. R. C., *Clement of Alexandria. A Study on Christian Platonism and Gnosticism* ( = Oxford Theological Monographs 6), Oxford 1971; LINDEMANN A., *Paulus im ältesten Christentum*. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der Frühcristlichen Literatur bis Marcion ( = Beiträge zur historischen Theologie 58), Tübingen 1979, 297-343: *Die Aufnahme paulinischer Theologie in der christlichen Gnosis des zweitens Jahrhunderts*; LOGAN A. H. B. - WEDDERBURN A. J. M. (edd.), *The New Testament and Gnosis*. Essays in honour of Robert McL. Wilson, Edinburgh 1983; LUPIERI E., *L'Arconte dell'Utero. Contributo per una storia dell'esegesi della figura di Giovanni Battista, con particolare attenzione alle problematiche emergenti nel secondo secolo*, in "Annali di storia dell'esegesi" 1 (1984) 168-193; LUTTIKHUIZEN G. P., *The Evaluation of the Teaching of Jesus in Christian Gnostic Revelation Dialogues*, in "Novum Testamentum" 30 (1988) 158-168; MacDONALD D. R., *There is no Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism* ( = Harvard Dissertations in Religion 20), Philadelphia 1987; MacRAE G. W., *Nag Hammadi and the New Testament*, in ALAND K. et alii, *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, 144-157; MacRAE G. W., *Studies in the New Testament and Gnosticism* ( = Good News Studies 26), Willmington 1987; MacRAE G. W., *Why the Church Rejected Gnosticism?*, in SANDERS E. P. (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. I: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, London 1980, 126-133; MAGNE J., *Thèmes anti-gnostiques dans l'iconographie*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII,1. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 223-230; MAGRIS A., *Determinismo e libero arbitrio nella polemica antignostica*, in ID., *L'idea del destino nel pensiero antico*, Vol. II, cap. VIII, & 5 ( = Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Magistero, III/15), Udine 1985, 817-849; NASH R. H., *Christianity and Gnosticism*, in ID., *Christianity and the Hellenistic World*, Part III (Grand Rapids/Dallas 1984) 201-261; ORBE A., *Gli apocrifi cristiani a Nag Hammadi*, in "Augustinianum" 23 (1983) 83-109; ORBE A., *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 voll. ( = Biblioteca de Autores Cristianos 384-385), Madrid 1976; ORBE A., *Gli gnostici*, nella parte introduttiva a AA. VV., *Il Cristo*. Vol. I (a cura di ORBE A.), *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Firenze / Milano 1985, XXIII-XL [cristologia presso gli gnostici]; ORBE A., *Introducción a la teología de los siglos II y III* ( = Analecta Gregoriana 248), 2 tomi, Roma 1987 [soprattutto Ireneo e gnostici]; ORBE A., *Ideas sobre la tradición en la lucha antignóstica*, in "Augustinianum" 12 (1972) 19-35; ORBE A., *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del "Adversus Haereses"*, 3 voll. ( = Biblioteca de Autores Cristianos. Serie Maior 25, 29, 33), Madrid 1985-1988 [particolarmente Ireneo e gli Gnostici]; ORBE A., *La Pasión según los gnósticos*, in "Gregorianum" 56 (1975) 5-43; ORBE A., *«Spiritus dei fe-*

*rebatur super aquas». Exégesis gnóstica de Gen. 1,2b*, in "Gregorianum" 44 (1963) 691-730; ORBE A., *El sueño de Adán entre los gnósticos del siglo II*, in "Estudios eclesiásticos" 41 (1966) 351-394; PAGELS E. H., *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia 1975; PAGELS E. H., *Adam and Eve, Christ and the Church: A Survey od Second Century Controversies Concerning Marriage*, in LOGAN A. H. B. WEDDERBURN A. J. M. (edd.), *The New Testament and Gnosis*. Essays in honour of Robert McL. Wilson, Edinburgh 1983, 146-175; PAGELS E. H., *"The Demiurge and his Archons" - A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?*, in "Harvard Theological Review" 69 (1976) 301-324; PAGELS E. H., *Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions*, in ALAND B. et alii, *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, 415-430; PEARSON B., *Biblical Exegesis in Gnostic Literature*, in STONE M. (ed.), *Armenian and Biblical Studies. Supplementary vol. 1 to Sion*, Jerusalem 1976, 70-80; PEEL M. L., *Gnosis und Auferstehung*, Neukirchen 1974; PERETTO E., *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, in DE GENNARO G. (ed.), *L'antropologia biblica* ( = Studio biblico teologico aquilano), Napoli 1981, 309-364; PERETTO E., *Maria: nome e ruolo nei codici della Biblioteca gnostica di Nag Hammadi*, in FELICI S. (ed.), *La Mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*. Convegno di studio e aggiornamento, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma 18-19 marzo 1988 ( = Biblioteca di Scienze Religiose 88), Roma 1989, 149-168; PERKINS P., *Gnostic Christologies and the New Testament*, in "Catholic Biblical Quarterly" 43 (1981) 590-606; PERKINS P., *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism* ( = Theological Inquiries), New York 1980; PERKINS P., *Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in «Adversus Haereses» Book One*, in "Vigiliae Christianae" 30 (1976) 193-200; PERKINS P., *Logos Christologies in the Nag Hammadi Codices*, in "Vigiliae Christianae" 35 (1981) 379-386; PETERSON E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom / Freiburg / Wien 1959; PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984, 47-301: *Christianisme et Gnosticisme*; POKORNY P., *Der Epheserbrief und die Gnosis*, Berlin 1965; QUISPEL G., *Gnosticism and the New Testament*, in HYATT J. Ph. (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville 1965, 252-271, ripubblicato in QUISPEL G., *Gnostic Sudies*, vol. I, Leiden / Istambul 1974, 196-212; QUISPEL G., *Christliche Gnosis und Jüdische Heterodoxie*, in "Evangelische Theologie" 14 (1954) 1-11; ROBINSON J. M., *Gnosticism and the New Testament*, in ALAND B. et alii, *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, 125-143; ROSSANO P., *La biblioteca gnostica di Nag Hammadi e il vangelo di S. Giovanni*, in AA. VV., *Atti della XVII settimana Biblica*, Brescia 1964, 319-329; SCHENKE H. M., *Die neutestamentliche Christologie und der gnostischer Erlöser*, in TRÖGER K. W. (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973, 205-229; SCHENKE H. M., *Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschliessung der Nag Hammadi-Texte*, in IRMSCHER J. TREU K. (edd.), *Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller: Historie, Gegenwart, Zukunft: eine Aufsatzsammlung* ( = Texte und Untersuchungen 120), Berlin 1977, 209-218; SCHMITHALS W., *Neues Testament und Gnosis* ( = Erträge der Forschung 208), Darmstadt 1984; SFAMENI GASPARRO G., *Fede, rivelazione e gnosi nel cristianesimo e nello gnosticismo*, in BABOLIN A. (ed.), *Il metodo della filosofia della religione*, Padova 1975, 47-133; SIMONETTI M., *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, in "Vetera Christianorum" 9 (1972) 331-359; 10 (1973) 103-126; SIMONETTI M., *Note di cristologia gnostica*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 5 (1969) 529-553; SIMONETTI M., *Variazioni gnostiche e origeniane sul tema della storia della salvezza*, in "Augustinianum" 16 (1976) 7-21; TARDIEU M., *Épiphane contre les gnostiques*, in "Tel Quel" 88 (1981) 64-91; TREVIJANO ETCHEVERRIA R., *La influencia del gnosticismo en la eclesialidad católica*, in "Moralia" 6 (1984) 417-433; TRÖGER K. W. (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973; TRÖGER K. W. (ed.), *Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis. Neue Studien zu «Gnosis und Bibel»*, Berlin / Güterlosh 1980; TUCKETT C., *Nag Hammadi and the Gospel Tradition: Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library* ( = Studies in the New Testament and Its World), Edinburgh 1986; TUC-

KETT C., *Synoptic Tradition in Some Nag Hammadi and Related Texts*, in "Vigiliae Christianae" 36 (1982) 173-190; VALLÉE G., *A Study in Antignostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius* ( = Studies in Christianity and Judaism / Études sur le Christianisme et le Judaïsme), Waterloo (Ontario) 1982; VALLÉE G., *Theological and Non-Theological Motives in Irenaeus's Refutation of the Gnostics*, in SANDERS E. P. (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. I: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, London 1980, 174-185; VEILLEUX A., *Monachisme et gnose*, in "Collectanea Cisterciensia" 46 (1984) 239-258; 47 (1985) 129-151; WILSON R. McL., *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*, in BIANCHI U. (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Testi e discussioni*, Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966, Leiden 1967, 511-527; WILSON R. McL., *The Gnostics and the Old Testament*, in WIDENGREN G. - HELLHOLM D. (edd.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20-25, 1973* ( = Filologisk-Filosofiska Serien 17), Stockholm / Leiden 1977, 164-168; WILSON R. McL., *Jewish Christianity and Gnosticism*, in "Recherches de Science Religieuse" 60 (1972) 261-272; WILSON R. McL., *Gnosis and the New Testament*, Philadelphia 1968; WILSON R. McL., *Nag Hammadi and the New Testament*, in "New Testament Studies" 28 (1982) 289-302; WINTERMUTE O., *A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament*, in EFIRD J. M. (ed.), *The use of Old Testament in the New and other Essays*. Studies in honour of William Franklin Stinespring, Durham 1972; WISSE F., *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in ALAND B. et alii, *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, 431-440; WISSE F., *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, in "Vigiliae Christianae" 25 (1971) 205-223; WOLFSON H. A., *La filosofia dei Padri della Chiesa*. Vol. I. *Spirito, Trinità, Incarnazione* ( = Biblioteca di Studi Classici 8), Brescia 1978, 431-496: *Lo gnosticismo*, tr. it.; ZANDEE J., *Das AT im Urteil des Gnostizismus*, in BEEK M. A. (ed.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae de Liagre Bohl dedicatae*, Leiden 1973, 403-411.

1.2.3. Nag Hammadi

Oltre alle opere sopracitate, cf particolarmente la bibliografia di FARINA R., *Bibliografia generale sullo Gnosticismo*, nella *Postfazione* alla tr. it. del testo di JONAS H., *Lo gnosticismo* ( = Religione), Torino 1991[2], pp. 419-429: sezione X: *Nag Hammadi*, sia per l'elenco dei trattati, sia per le fonti e gli studi. Cf inoltre i repertori bibliografici sopra segnalati.

## 2. Eresiologia ed eresiologi (in generale)

Cf DPAC I, 1187-1191: s. v. *Eresia-Eretico* (GROSSI V.) e ivi, I, 1194-1197: s. v. *Eresiologi* (GIANOTTO C.)

ALTENDORF H.-D., *Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 80 (1969) 61-74; BAKER D., *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1972; BAUER W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* ( = Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen 1934, (2 Aufl., 1964, a cura di STRECKER G.); BENOIT A., *Irénée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon*, in "Augustinianum" 20 [AA. VV., *Ecclesia orans*. Mélanges offerts au Père A. G. Hamman] (1980) 55-67; BETZ H. D., *Orthodoxy and Heresy in Primitive Christianity*, in "Interpretation" 19 (1965) 299-311; BLANK J., *Zum problem «Häresie und Orthodoxie» im Urchristentum*, in DAUTZENBERG G. (ed.), *Zur Geschichte des Urchristentums*. Festschrift für R. Schnackenburg ( = Quaestiones disputatae 87), Basel / Freiburg / Wien 1979, 142-160; BROSCH J., s. v. *Häresie*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 5 (Freiburg Br. 1960[2]) 6-8; BROX N., s. v. *Häresie*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 13 (Stuttgart 1986) 248-297; CAME-

LOT P.-Th., s. v. *Hérésiologues*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 5 (Paris 1962) 646-647; DAVIDS A., *Irrtum und Häresie - 1 "Clem". - Ignatius von Antiochien. - Justinus*, in "Kairos" 15 (1973) 165-187; DAVIDS A., *Justin Martyr on Monotheism and Heresy*, in AA. VV., *Mélanges offerts à C.C. de Bruin*, Leiden 1975, 210-234; ELZE M., *Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 71 (1974) 389-409; GROSSI V., *L'iter della comunione ecclesiale nelle comunità di Tertulliano-Cipriano-Agostino*, in AA. VV., *Il regno come comunione*, Torino 1980, 59-100; HENRY P., *Why is Contemporary Scholarship so Enamored of Ancient Heretics*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII, 1. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 123-126; HILGENFELD A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884, rist. anastatica: Darmastadt 1963; KOESTER H., *Häretiker im Urchristentum*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3 (Stuttgart 1959[3]) 17-21; KOESTER H., *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem*, in AA. VV., *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann*, Tübingen 1964, 61-76; KOLAKOWSKI L., s. v. *Eresia*, in *Enciclopedia Einaudi* 5 (Torino 1978) 611-635; LE BOULLUEC A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II$^e$-III$^e$ siècles*, 2 tomi, Paris 1985; LODS M., *Qui est hérétique? Du Nouveau Testament aux Pères de l'Eglise*, in "Positions Luthériennes" 30 (1982) 29-45; MacCUE J., *«Ortodossia ed eresia» di Walter Bauer*, in "Concilium" [ed. italiana] 23 (1987) 583-593; MANSFELD J., *Heresiography in Context. Hippolytus'Elenchos as a Source for Greek Philosophy* ( = Philosophia Antiqua 56), Leiden 1992; MICHEL A., s. v. *Hérésie. Hérétique*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 6,2 (Paris 1925) 2208-2257; OPELT I., *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980; PERICOLI RIDOLFINI F., *Le eresie nei primi secoli del cristianesimo*, Firenze 1979; PIZZOLATO L. F., *Silenzio del vescovo e parola degli eretici in Ignazio di Antiochia*, in "Aevum" 44 (1970) 205-218; POURKIER A., *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine* ( = Christianisme antique 4), Paris 1992 [presenta le varie eresie descritte da Epifanio]; PRESTIGE G. L., *Fathers and Heretics* ( = The Bampton Lectures for 1940), London 1940, 1963[2]; RAHNER K., s. v. *Häresiengeschichte*, in *Lexikon fur Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960[2]) 8-11; RIGGI C., *Il termine «hairesis» nell'accezione di Epifanio di Salamina*, in "Salesianum" 29 (1967) 3-27; ROBINSON T. A., *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in Early Christian Church*, Lewinston 1988; ROHDE J., *Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in Ignatiusbriefen*, in "Novum Testamentum" 10 (1968) 217-233; RUTHER T., *Die erste Kirche und die Häresie bei Klemens von Alexandrien*, in "Catholica" 12 (1958) 37-49; SIMON M., *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, in SCHOEDEL W. R. - WILKEN R. L. (edd.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. Mélanges offerts à R. M. Grant ( = Théologie historique 53), Paris 1979, 101-116, ripubblicato in SIMON M., *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia.* Vol. II, Tübingen 1981, 821-836; SIMONETTI M., *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, in "Rivista di Storia e Letterature Religiosa" 22 (1986) 439-474 [eresie: passim]; TURNER H. E., *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* ( = The Bampton Lectures for 1954), London 1954, 1978[2]; Von STADEN H., *Hairesis and Heresy: The Case of the «haireseis iatrikai»*, in Ben MEYER F. - SANDERS E. P. (edd.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. III: *The Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1980, 134-150; WHITE M., *Shifting Sectarian Boundaries in Early Christianity*, in "Bulletin of the John Rylands Library of Manchester" 70 (1988) 7-24.

# Indicazioni bibliografiche su autori e gruppi gnostici, eretici o ai margini dell'ortodossia nei primi tre secoli cristiani

**Adamiti**

Cf DPAC I, 41: s. v. (COCCHINI F.).

**Adozionisti**

Cf DPAC I, 53-54: s. v. (SIMONETTI M.).

BAUS K., *Le prime controversie cristologiche e trinitarie*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. I, Milano 1977², 331-334, tr. it.; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Vol. I,1: *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 247-248, tr. it.; GRILLMEIER A., s. v. *Adoptianismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (Freiburg Br. 1957²) 153-155; HAMEL A., s. v. *Adoptianismus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 (Tübingen 1957³) 98-100; KELLY J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1958, 115-119; 158-160 [tr. it.: *Il pensiero cristiano delle origini* ( = Collana di Studi Religiosi), Bologna 1972]; LEBRETON J., *Le controversie dottrinali e lo scisma d'Ippolito*, in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. 2, Torino 1972³, 151-155, tr. it.; ORBE A., *L'adozionismo*, nella parte introduttiva a AA. VV., *Il Cristo*. Vol. I (a cura di ORBE A.), *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Firenze / Milano 1985, XLVII-LVIII; SCARPAT G., nella parte introduttiva a *Q. S. F. Tertulliano. Contro Prassea* ( = Corona Patrum 12), Torino 1985, 13-14: *Il movimento adozionistico*.

**Alogi** ⟶ GAIO

BAREILLE G., s. v. *Aloges*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1,1 (Paris 1931) 891-901; HALL S. G., s. v. *Aloger*, in *Theologische Realenzyklopädie* 1 (Berlin 1974) 290-295; LEHAUT A., s. v. *Aloges*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 2 (Paris 1914) 664-665; PRINZIVALLI E., *Gaio e gli Alogi*, in "Studi Storico-Religiosi" 5 (1981) 53-68.

**Antitrinitarismo**

Cf DPAC I, 251: s. v. (STUDER B.).

**Apelle** ⟶ MARCIONE

Cf CPG I,1150; DPAC I, 266: s. v. (GIANOTTO G.); QUASTEN, I, 240-241.

De FAYE E., *Gnostique et gnosticisme* ( = Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Science Religieuse 27), Paris 1913, 152-166; De LABRIOLLE P., s. v. *Apelle*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 3 (Paris 1924) 928-929; Von HARNACK A., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue studien zu Marcion* ( = Texte und Untersuchungen 45), Leipzig 1924², rist. Darmstadt 1960, 177-196 e 404-420; JUNOD É., *Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, à l'égard de l'Ancien Testament*, in "Augustinianum" 22 (1982) 113-133; MAHÉ J. P., nella parte introduttiva a *Tertullien. La chair du Christ*. Tome I ( = Sources Chrétiennes 216), Paris 1975, 94-110: *Apellès*; MAHÉ J. P., *Le traité perdu de Tertullien «Aduersus Apelleiacos» et la chronologie de sa triade antignostique*, in "Revue des Études Augustiniennes" 16 (1970) 3-24; ORBE A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*. Vol. 2, Madrid 1972, 119-125; SAVON H., *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*. Vol. 1, Paris 1977, 25-54.

**Aquariani**

Cf DPAC I, 300: s. v. (COCCHINI F.).

BATES W H., *St. Cyprian and the "Aquarians"*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 (= Texte und Untersuchungen 128), Berlin 1984, 511-514; BATIFFOL P., s. v. *Aquariens*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 1 (Paris 1907) 2648-2654; GENTZ G., s. v. *Aquarii*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (Stuttgart 1950) 574-575; LEBEAU P., *Le vin nouveau du Royame* (= Museum Lessianum, Section Biblique 5), Paris / Bruges 1966.

**Arcontici** ⟶ GNOSTICISMO

Cf DPAC I, 333-334: s. v. (FILORAMO G.).

PUECH H. Ch., s. v. *Archontiker*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (Stuttgart 1950) 633-643.

**Armonio** ⟶ BARDESANE

Cf DPAC I, 377: s. v. (PRINZIVALLI E.); QUASTEN, I, 234.

**Artemone** ⟶ ADOZIONISTI

Cf DPAC I, 387: s. v. (PRINZIVALLI E.).

NAUTIN P., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris 1953, 115-120; SIMONETTI M., *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 22 (1986) 439-474 [particolarmente pp. 446-450: Teodoto e Artemone]; SIMONETTI M., *Roma cristiana tra II e II secolo*, in "Vetera Christianorum" 26 (1989) 123-126 [per Artemone; tutto l'articolo: pp. 115-136].

**Asclepiodoto o Asclepiade** ⟶ ADOZIONISTI

Cf DPAC I, 392: s. v. (PRINZIVALLI E.).

**Audiani** ⟶ ANTROPOMORFITI ⟶ QUARTODECIMANI

Cf DPAC I, 442-443: s. v. (ORLANDI T.).

NESTLE E., *Zur Literatur der Audianer*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 3 (1902) 166; PUECH H. Ch., s. v. *Audianer*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (Stuttgart 1950) 910-915.

**Barbelognostici** ⟶ GNOSTICISMO

Cf DPAC I, 474-475: s. v. (GIANOTTO C.).

BARDY G., s. v. *Barbélites*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 6 (Paris 1932) 633-634; BAREILLE G., s. v. *Barbélites*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2,1 (Paris 1932[3]) 382-384; CERFAUX L., s. v. *Barbelo-Gnostiker*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (Stuttgart 1950) 1176-1180; KREUZ A., s. v. *Barbelioten*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (Freiburg Br. 1957[2]) 1238-1239; ORBE A., *La unción del Verbo* (= Estudios Valentinianos 3 = Analecta Gregoriana 113), Roma 1961, 104-114.

**Bardesane**

Cf CPG I, 1152-1153; DPAC I, 476-478: s. v. (LAVERNANT R.); QUASTEN, I, 232-234.

* È discusso il fatto se sia da collocarsi fra eretici e gnostici.

BARDY G., s. v. *Bardesane* e *Bardesanites*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 6 (Paris 1932) 765-767 e 767-769; CERFAUX L., s. v. *Bardesanes*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (Stuttgart 1950) 1180-1186; DIHLE A., *Zur Schiksalslehre des Bardesanes*, in RITTER A. M. (ed.), *Kerigma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum.* Festschrift für Karl Andresen zum 70. Geburtstag, Göttingen 1979, 123-135; DRIJVERS H.J.W., *Bardaisan of Edessa* (= Studia Semitica Neerlandica 6), Assen 1966; DRIJVERS H.J.W *Mani und Bardaisan: Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus*, in AA. VV *Mélanges*

*d'histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 459-479; EHLERS (ALAND) B., *Bardesanes von Edessa: Ein syrischer Gnostiker*, in "Zeitschrift für katholische Theologie" 81 (1970) 334-351; HAASE F., *Zur Bardesanischen Gnosis. Literarkritische und dogmengeschichtliche Untersuchungen* ( = Texte und Untersuchungen 3,4), Leipzig 1910; JANSMA T., *Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosoof der Arameeërs en zijn images* ( = Cahiers bij Nederl. Theol. Tijdschr. 6), Wageningen 1969; KAWERAU P., *Il Cristianesimo d'Oriente* ( = Storia delle religioni 2), Milano 1980, 43-47: *Bardesane: la libertà del cristiano*, tr. it.; KRUSE H., *Die «mythologischen Irrtumer» Bar-Daisans*, in "Oriens Christianus" 71 (1987) 24-52; NAU F., s. v. *Bardesane* e *Bardesanites*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2,1 (Paris 1932³) 391-398 e 398-401; QUASTEN J., s. v. *Bardesanes*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (Freiburg Br. 1957²) 1242-1243; REHM B., *Bardesanes in den Pseudoclementinen*, in "Philologus" 93 (1938) 218-247; SCHAEDER H. H., *Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 51 (1932) 21-74; WILSON B. A., *Bardaisan. On nature, fate and freedom*, in "International Philosophical Quarterly" 24 (1984) 165-178.

**Basilide** ⟶ GNOSTICISMO

Cf CPG I, 1127; DPAC I, 487-489: s. v. (MONACI CASTAGNO A.); QUASTEN, I, 227-229.

BIANCHI U., *Basilide o del tragico*, in "Studi e Materiali di Storia delle religioni" 38 [AA. VV., *Studi in onore di Alberto Pincherle*] Roma 1967, 78-85, ripubblicato in ID., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 38), Leiden 1978, 328-335; FOERSTER W., *Das System des Basilides*, in "New Testament Studies" 9 (1962/1963) 233-255; GRANT R. M., *Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus*, in "Vigiliae Christianae" 13 (1959) 121-125; GRANT R. M., *Place de Basilide dans la theologie chrétienne ancienne*, in "Revue des Études Augustiniennes" 25 (1979) 201-216; HAUSCHILD W. D., *Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 68 (1967) 67-92; HENDRIX P., *De Alexandrijnsche Haeresiarch Basilides*, Amsterdam 1926; JUFRESA M., *Basilides. A Path to Plotinus*, in "Vigiliae Christianae" 35 (1981) 1-15; LANGERBECK H., *Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis. Interpretationen zu den Fragmenten des Basilides und Valentinus und ihrer Schülern bei Clemens von Alexandrien und Origenes*, in "Abhandlungen zur alten Geschichte" III, 6 (1976) 38-82; LEBRETON J., *Lo gnosticismo*, in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. 2, Torino 1972³, 40-45, tr. it.; MÉHAT A., *"Apokatastasis" chez Basilide*, in AA. VV. *Mélanges d'histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 365-373; NAUTIN P., *Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène*, in AA. VV. *Mélanges d'histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 398-403; ORBE A., *Los "apéndices" de Basílides (un capítulo de filosofía gnóstica)*, in "Gregorianum" 57 (1976) 81-107 e 251-284; ORBE A., *El Diácono del Jordán en el sistema de Basílides*, in "Augustinianum" 13 (1973) 164-183; PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* ( = Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984, 459-473: *Basilide*; QUISPEL G., *L'homme gnostique (La doctrine de Basilide)*, in "Eranos Jahrbuch" 16 (1948) 89-139, ripubblicato in inglese col titolo: *Gnostic Man: The Doctrine of Basilides*, in ID., *Gnostic Studies*. Vol. I, Leiden / Istambul 1974, 103-133; WASZINCK J. H., s. v. *Basilides*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (Stuttgart 1950) 1217-1225; WHITTAKER J., *Basilides on the ineffability of God*, in ID., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, chap. X (London 1984); VIGNE D., *Enquête sur Basilide*, in DUPLEIX A. (ed.), *Recherches et tradition*. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel ( = Théologie historique 88), Paris 1992, 285-313; WOLFSON H. A., *Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides*, in "Harvard Theological Review" 50 (1957) 145-156.

**Berillo di Bostra**

Cf DPAC I, 526: s. v. (NAUTIN P.).

NAUTIN P., *Lettres et écrivains chrétiens des IIᵉ-IIIᵉ siecles*, Paris 1961, 209-219: *Berille de Bostra* (cf anche pp. 135-136).

**Binitarismo**
Cf DPAC I, 533-534: s. v. (SIMONETTI M.).
SIMONETTI M., *Note di cristologia pneumatica*, in "Augustinianum" 22 (1972) 226-232.

**Borboriani** ⟶ GNOSTICISMO
Cf DPAC I, 553: s. v. (PRINZIVALLI E.).
FENDT L., s. v. *Borborianer*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (Stuttgart 1954) 510-513.

**Cainiti** ⟶ GNOSTICISMO
Cf DPAC I, 564-565: s. v. (PRINZIVALLI E.).
BAREILLE G., s. v. *Caïnites*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2,2 (Paris 1932[3]) 1307-1309; BARDY G., s. v. *Caïnites*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 11 (Paris 1949) 226-228; KLEMM P., *Kain und die Kainiten*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 68 (1971) 391-408; PEARSON B. A., *Cain and the Cainites*, in RICHARDS K. H. - WIGGINS J. B. (edd.), *"American Academy of Religion/Society of Biblical Literature 1983"* (Chicago 1983) 148-149.

**Candido (valentiniano)** ⟶ GNOSTICISMO ⟶ VALENTINO (GNOSTICO)
Cf DPAC I, 572: s. v. (CROUZEL H.).
BARDY G., s. v. *Candidus*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 11 (Paris 1949) 730-731.

**Carpocrate** ⟶ GNOSTICISMO
Cf DPAC I, 597-598: s. v. (MONACI CASTAGNO A.); QUASTEN, I, 235-236.
DANIÉLOU J., *Teologia del giudeo-cristianesimo* ( = Collana di Studi Religiosi), Bologna 1974, 97-99: *Carpocrate*, tr. it.; DOELGER F G., *Die Sphragis als religiöse Brandmarkung im Einweihungsakt der gnostischen Karpokratianer*, in "Antike und Christentum" 1 (1929) 73-78; FINNEY P.C., *Alcune note a proposito delle immagini carpocraziane di Gesù*, in "Rivista di Archeologia Cristiana" 57 (1981) 35-41; GRANT R. M., *Carpocratians and Curriculum: Irenaeus'Replay*, in "Harvard Theological Review" 79 (1986) 127-136; KRAFT H., *Gab es einen Gnostiker Karpokrates?*, in "Theologische Zeitschrift" 8 (1954) 434-443; LAMPE P., *Karpokratianer*, in ID., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* ( = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 18), Tübingen 1987, 269-270; LIBORON H., *Die Karpokratianische Gnosis* ( = Studien zur Religionswissenschaft 3), Leipzig 1938; PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* ( = Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984, 475-479: *Carpocrate*; SMITH M., *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge (Mass.) 1973, 226-278.

**Catafrigi** ⟶ MONTANISTI
Cf DPAC I, 621-622: s. v. (PERETTO E.).
POWELL D., *Tertullianists and Cataphrygians*, in "Vigiliae Christianae" 29 (1975) 33-54.
* Vedi ulteriore bibliografia sotto s. v. "Montano e Montanisti"

**Cerdone** ⟶ GNOSTICISMO
Cf DPAC I, 647: s. v. (GIANOTTO C.); QUASTEN, I, 237.
BARDY G., s. v. *Cerdon*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 2 (Paris 1949) 834-835; BARDY G., s. v. *Cerdon*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 12 (Paris 1953) 162-163; BAREILLE G., s. v. *Cerdon*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2,2 (Paris 1932[3]) 2138-2139; CAMELOT P.-Th., s. v. *Kerdon*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg Br. 1961[2]) 119; MAY G., *Markion und der Gnostiker Kerdon*, in RADDATZ A. - LUTHI K. (edd.), *Evangelischer Glaube und Geschichte: Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag*, Wien 1984, 233-248.

**Cerinto e Cerintiani**

Cf DPAC I, 648-649: s. v (KLIJN A.F.J.).

BARDY G., s. v. *Cérinthe* e *Cérinthiens*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 12 (Paris 1953) 169-170 e 170; BARDY G., *Cérinte*, in "Revue Biblique" 30 (1921) 344-373; BAREILLE G., s. v. *Cérinthe*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2,2 (Paris 1932[3]) 2151-2155; DANIÉLOU J., *Teologia del giudeo-cristianesimo* ( = Collana di Studi Religiosi), Bologna 1974, 95-97: *Cerinto e lo zelotismo cristiano*, tr. it.; KLIJN A. F. J. REININK G. J., *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects* ( = Supplements to "Novum Testamentum" 36), Leiden 1973, 3-19; LEBRETON J., *Cerinto*, in FLICHE A. MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. 2, Torino 1972[3], 38-39, tr. it.; PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* ( = Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984, 409-430: *Cerinthe*; RAHNER H., s. v. *Kerinthos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg Br. 1961[2]) 120; SCHWARTZ E., *Johannes und Kerinthos*, in ID., *Gesammelte Schriften. 5. Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum*, Berlin 1963, 170-182; WRIGHT B. G., *Cerinthus apud Hippolytus: An Inquiry into the Traditions about Cerinthus'Provenance*, in "The Second Century" 4 (1984) 103-115; WOLFSON H. A., *La filosofia dei Padri della Chiesa*. Vol I. *Spirito Trinità, Incarnazione* ( = Biblioteca di Studi Classici 8), Brescia 1978, 439-445: *Cerinto*, tr. it.

**Chiliasmo** ⟶ MILLENARISMO

**Cleomene** ⟶ PATRIPASSIANI ⟶ SABELLIO

Cf DPAC I, 716: s. v. (PRINZIVALLI E.).

BARDY G., s. v. *Cléomène*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 12 (Paris 1953) 1332.

**Docetismo**

Cf DPAC I, 1001: v. (STUDER B.).

BARDY G., s. v. *Docétisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 3 (Paris 1957) 1461-1468; BROX N., *«Doketismus». Eine Problemanzeige*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 95 (1984) 301-314; DAVIES J. G., *The origin of Docetismus*, in CROSS F L. (ed.), *Studia Patristica* VI. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959 ( = Texte und Untersuchungen 81), Berlin 1962, 13-35; GOMEZ-MAS R. A., *Temas fundamentales del docetismo*, in "Communio. Commentarii Internationales de Ecclesia et Theologia" 4 (Sevilla 1971) 153-191; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Vol. I,1: *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 248-250, tr. it.; MÖDE E., *Die Häresie des Doketismus aus psychopathologischer Perspective*, in "Archiv für Religionspsychologie" 17 (1985) 112-118; MÜLLER U. B., *Die Menschwerdung der Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge der Doketismus* ( = Stuttgarter Bibelstudien 140), Stuttgart 1990; ORBE A., *Cristologia gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. Vol. I ( = Biblioteca de Autores Cristianos 384), Madrid 1976, 380-412: *El docetismo gnostico*; PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* ( = Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984, 207-224: *Le docétisme*; RIUS-CAMPS J., *Las cartas auténticas de Ignacio, el obispo de Siria*, in "Revista catalana de Teologia" 2 (1977) 54-63 [per l'eresia doceta; tutto l'articolo: pp. 31-149]; SLUSSER M., *Docetism. A historical definition*, in "The Second Century" 1 (1981) 163-172; WEIGANDT P., *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweitens Jahrhunderts*. Dissertation, Heidelberg 1961

**Dositeo di Samaria**

Cf DPAC I, 1039-1040. s. v. (GIANOTTO C.); QUASTEN, I, 225.

CALDWELL T., *Dositheos Samarityanus*, in "Kairos" 4 (1962) 105-117; ISSER S. J., *The Dositheans. A Samaritan Sect in late Antiquity* ( = Studies in Judaism and late Antiquity 17), Leiden 1976; KOHLER K., *Dositheus, the Samaritan Heresiarch, and his Relations to Jewish and Christian Doctrines and Sects*, in "American Journal of Theology" 15 (1911) 404-435; KRAUSS S., *Dosithée et les Dosithéens*, in "Revue des Études Juives" 42 (1901) 27-42; TORHOUDT A., s. v. *Dosithée de Samarie*, in *Dictionnaire*

*d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 14 (Paris 1960) 701-702; WILSON R. McL., *Simon, Dositheus and the Dead Sea Scroll*, in "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" 9 (1957) 21-40.

**Dualismo**

Cf DPAC I, 1043-1045: s. v. (SFAMENI GASPARRO G.).

BIANCHI U., *Le dualisme en histoire des religions*, in "Revue de l'Histoire des Religions" 159 (1961) 1-46; BIANCHI U., *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1958; COULIANU I. P., *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno* (Di fronte e attraverso 227), Milano 1989, tr. it.; DUCHESNE-GUILLEMIN J. e DORRIE H., s. v. *Dualismus*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 4 (Stuttgart 1959) 334-350, particolarmente 347-349; GLOEGE G., s. v. *Dualismus. II. Theologisch*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (Tübingen 1958[3]) 274-276; PÉTREMENT S., *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. Introduction a l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme*, Paris 1947; SCHOTTROFF L., *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium* ( = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 37), Neukirchen / Vluyn 1970; SIMON E., s. v. *Dualismus*, in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica* 3 (Brescia 1975) 367-374, tr. it.

**Ebioniti**

Cf DPAC I, 1047-1048: s. v. (KLIJN A.F.J.).

BAGATTI B., *L'Église de la circoncision*, Gerusalemme 1965; BARDY G., s. v *Ébionites*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 3 (Paris 1952) 1231-1233; BAUS K., *Correnti giudeo-cristiane eterodosse*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. I, Milano 1977[2], 202-205, tr. it.; BERTRAND D., *L'«Évangile des Ébionites»: une harmonie évangélique antérieure au Diatessaron*, in "New Testament Studies" 26 (1979/1980) 548-563; BOISMARD M. E., *Évangile des ébionites et problème synoptique (Mc 1,2-6 et Par.)*, in "Revue Biblique" 73 (1966) 321-352; DANIÉLOU J., *Teologia del giudeocristianesimo* ( = Collana di Studi Religiosi), Bologna 1974, 80-90: *Gli Ebioniti*, tr. it.; FABBRI E., *El bautismo de Jesús en el Evangelio de los Hebreos y en el de los Ebionitas*, in "Revista de Teología" 6 (1956) 36-55; FITZMYER J. A., *The Qumran Scrolls, The Ebionites and Their Literature*, in "Theological Studies" 16 (1955) 335-372, ripubblicato in ID., *Essays on the Semitic Background of the New Testament* ( = Sources for Biblical Studies 5), Missoula 1974, 435-480; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Vol. I,1: *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 245-247, tr. it.; HOWARD G., *The Gospel of the Ebionites*, in TEMPORINI H. - HAASE W. (edd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Teil II, Band 25.5, Berlin / New York 1988, 4034-4053; KLIJN A. F. J. - REININK G. J., *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects* ( = Supplements to "Novum Testamentum" 36), Leiden 1973, 19-43; KOCH G. A., *A Critical Investigations of Epiphanius'Knowledge of the Ebionites*, Dissertation. University of Pennsylvania, Ann Arbor 1975; LECLERCQ H., s. v. *Ébionisme*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 4 (Paris 1921) 1703-1709; LÉGASSE S., *La polémique antipaulinienne dans le judéochristiansime hétérodoxe*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 90 (1989) 7-15 [per gli ebioniti; tutto l'articolo: pp. 5-22]; MAGNIN J. M., *Notes sur l'Ébionisme*, in "Proche Orient Chrétien" 23 (1973) 233-265; 24 (1975) 245-273; 25 (1976) 293-318; 27 (1977) 250-273, con "Excursus" 274-276; 28 (1978) 220-242: ORBE A., *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. Vol. I ( = Biblioteca de Autores Cristianos 384), Madrid 1976, 351-379: *Ebionitas*; ORBE A., *Errores de los ebionitas. (Análisis de Ireneo, «Adversus haereses» V,1,3)*, in "Marianum" 41, n° 123 (1979) 147-170; ORBE A., *I gruppi giudeo-cristiani*, nella parte introduttiva a AA. VV., *Il Cristo*. Vol. I (a cura di ORBE A.), *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Firenze / Milano 1985, XVII- XXIII [per gli ebioniti pp. XIX-XXIII]; REUSS J., s. v. *Ebioniten*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (Freiburg Br. 1959[2]) 633-634; SCOEPS H. J., s. v. *Ebionites*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 14 (Paris 1960) 1314-1319; SCHOEPS H. J., *Ebionite Christianity*, in "The Journal of Theological Studies"

ns 4 (1953) 219-224; SCHOEPS H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, Exkursus II (sugli Ebioniti); STRECKER G., *Das Judenchristentum der Pseudoklementinen* ( = Texte und Untersuchungen 70), Berlin 1958 [particolarmente pp. 117-136 sul vangelo degli Ebioniti]; STRECKER G., s. v. *Ebioniten*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 4 (Stuttgart 1959) 487-500; TEICHER J. L., *The Dead Sea Scrolls - Documents of the Jewish- Christian Sect of Ebionites*, in "Journal of the Jewish Studies" 2 (1951) 67-99.

**Elchasai e Elchasaiti**

Cf DPAC I, 1128-1129: s. v. *"Elcesaiti"* (KLIJN A. F. J.).

BARDY G., s. v. *Elchasaïtes*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 3 (Paris 1952) 1504-1505; BAREILLE G., s. v. *Elcésaites*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 4,2 (Paris 1924) 2233-2239; BRANDT A. J. H. W., *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk*, Leipzig 1912; Amsterdam 1971²; CIRILLO L., *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane* ( = Studi e ricerche 1), Cosenza 1984; CIRILLO L., *L'apocalypse d'Elkhasai: son rôle et son importance pour l'histoire du judaïsme*, in "Apocrypha. Le champ des Apocryphes" 1 (1990) 161-179; CIRILLO L., *Elchasai e la sua "Rivelazione"*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 24 (1988) 311-330; CIRILLO L., *La tradizione eresiologica di Elchasai*, in "Henoch" 1 (1979) 371-395; DANIÉLOU J., *Teologia del giudeo-cristianesimo* ( = Collana di Studi Religiosi), Bologna 1974, 90-95: *Elcasai e i suoi discepoli*, tr. it.; DROWER E. S., *Adam and the Elkasaites*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* IV. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959 ( = Texte und Untersuchungen 79), Berlin 1961, 406-410; KLIJN A. F. J. - REININK G. J., *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects* ( = Supplements to "Novum Testamentum" 36), Leiden 1973, 54-67; KLIJN A. F. J. - REININK G. J., *Elchasai and Mani*, in "Vigiliae Christianae" 28 (1974) 277-289; LUTTIKHUIZEN G. P., *The Revelation of Elchasai*. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists ( = Texte und Studien zum Antiken Judentum 8), Tübingen 1985; PETERSON E., *Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt*, in ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom / Friburg Br / Wien 1959, 221-235; REUSS J., s. v. *Elkesaiten*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (Freiburg Br. 1959²) 823-824; RIES J., s. v. *Elkasaismo*, in POUPARD P. (ed.), *Grande Dizionario delle Religioni*, t. I, Assisi / Casale Monferrato 1988, 627-628, tr. it.; SCHOEPS H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 325-334; STRECKER G., s. v. *Elkesai*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 4 (Stuttgart 1959) 1171-1186.

**Encratismo**

Cf DPAC I, 1151-1153: s. v. (BOLGIANI F.); QUASTEN, I, 242.

BARDY G., s. v. *Encratites*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 112-114; BAREILLE G., s. v. *Encratites*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5,1 (Paris 1924) 4-14; BIANCHI U. (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale*, Milano 20-23 aprile 1982, Roma 1985; BLOND G., s. v. *Encratisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 4,1 (Paris 1960) 628-642; BLOND G., *L'encratisme dans les «Actes Apocryphes de Thomas»*, in "Recherches et Travaux" I,2 (1946) 5-25; BLOND G., *Les Encratites et la vie mystique*, in "Études Carmélitaines" 31 [AA. VV., *Mystique et continence*], Paris 1951, 117-130; BLOND G., *L' «hérésie» encratite vers la fin du quatrième siècle*, in "Science Religieuse. Travaux et recherches [Recherches de Science Religieuse 31] (Paris 1944) 157-210; BOLGIANI F., *La tradizione eresiologica sull'Encratismo*. I. *Le notizie di Ireneo*. II: *La confutazione di Clemente di Alessandria*, rispettivamente in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali storiche e filologiche" 91 (1956/57) 343-419, e 96 (1961/62) 1-128; CAMELOT P.-Th., s. v. *Enkrateia (Continentia)*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 4,1 (Paris 1960) 357-370; CHADWICK H., s. v. *Enkrateia*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 5 (Stuttgart 1962) 343-365; DANIÉLOU J., *Teologia del giudeo-cristianesimo* ( = Collana di Studi Religiosi), Bologna 1974, 128-131: *Gli Encratiti*, tr. it.; PISI P., *Genesis e Phthorà. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma 1981;

RAHNER H., s. v. *Enkratiten*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (Freiburg Br. 1959²) 892-893; RIES J., s. v. *Encratismo*, in POUPARD P (ed.), *Grande Dizionario delle Religioni*, t. I, Assisi / Casale Monferrato 1988, 629-631, tr. it.; SFAMENI GASPARRO G., *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* ( = Studia Ephemeridis «Augustinianum» 20), Roma 1984; SFAMENI GASPARRO G., *Protologia ed encratismo: esempi di esegesi encratita di Gen. 1-3*, in "Augustinianum" 22 (1982) 75-89; TESTA E., *L'ascesi encratita e i matrimoni putativi come vittoria sul peccato originale*, in "Liber Annuus Studii Biblici Franciscani" 32 (1982) 191-238; TISSOT Y., *Encratisme et Actes Apocryphes*, in BOVON F. (ed.), *Les Actes Apocryphes des Apôtre. Christianisme et monde païens* ( = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 4), Genève 1981, 109-119; TISSOT Y., *L'encratisme des Actes de Thomas*, in TEMPORINI H. HAASE W. (edd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* Teil II, Band 25.6, Berlin / New York 1988, 4415-4430.

**Epifane (gnostico), figlio di Carpocrate** —> CARPOCRATE —> GNOSTICISMO
Cf CPG I, 1123; DPAC I, 1160-1161: s. v. (PRINZIVALLI E.); QUASTEN, I, 236.
BARDY G., s. v. *Épiphane le Gnostique*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 322-323; TORHOUDT., s. v. *Épiphane, gnostique*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 15 (Paris 1963) 611.

**Epigono** —> NOETO —> PATRIPASSIANI
Cf DPAC I, 1166: s. v. (PRINZIVALLI E.).
BARDY G., s. v. *Épigone*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 309; NAUTIN P., s. v. *Épigone*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 15 (Paris 1963) 602-603.

**Eracleone (valentiniano)** —> GNOSTICISMO —> VALENTINO (GNOSTICO)
Cf CPG I, 1137; DPAC I, 1184-1185: s. v. (GIANOTTO C.); QUASTEN, I, 231-232.
[ANONIMO] s. v. *Héracléon*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 23 (Paris 1990) 1339 [solo aggiornamento bibliografico]; ALAND B., *Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Heracleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?*, in KRAUSE M. (ed.), *Gnosis und Gnosticism.* Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, Oxford Sept. 8-13, 1975 ( = Nag Hammadi Studies 8), Leiden 1977, 148-181; BARDY G., s. v. *[Valentin. Les disciples]. Héracléon*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15,2 (Paris 1950) 2515-2517; BAREILLE G., s. v. *Héracléon*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 6,2 (Paris 1925) 2198-2205; BLANC C., *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, in "Augustinianum" 15 (1975) 81-124; CORSINI E., nella parte introduttiva a *"Commento al Vangelo di Giovanni" di Origine* ( = Classici delle Religioni), Torino 1968, 74-83: *I frammenti di Eracleone*; CROUZEL H., s. v. *Herakleon*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960²) 238; DEVOTI D., *L'antropologia di Eracleone attraverso la figura del Battista*, in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino" 107 (1972-73) 709-756; DEVOTI D., *Antropologia e storia della salvezza in Eracleone*, in "Memoria dell'Accademia delle Scienze di Torino" serie V, vol. 2 (1978) 3-83; DEVOTI D., *Remarques sur l'anthropologie d'Héracléon: les psychiques*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVI. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 ( = Texte und Untersuchungen 129), Berlin 1985, 143-151; FOERSTER W., *Von Valentin zu Heracleon* ( = Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 7), Giessen 1928; JANSSENS Y., *L'épisode de la Samaritaine chez Héracléon*, in AA. VV., *Sacra pagina*, 2, Gembloux 1959, 77-85; JANSSENS Y., *Héracléon. Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, in "Le Muséon" 72 (1959) 100-151; 277-299 (testo e commento); KRETSCHMAR G., s. v. *Herakleon*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tubingen 1959³) 227; LEBRETON J., *Eracleone*, in FLICHE A.-MARTIN V (edd.), *Storia della Chiesa.* Vol. 2, Torino 1972³, 56-58, tr. it.; MOUSON J., *Jean Baptiste dans les fragments d'Héracléon*, in "Ephemerides

Theologicae Lovanienses" 30 (1954) 301-322; MÜHLENBERG E., *Wieviel Erlösungen kennt der Gnostiker Herakleon?*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 56 (1975) 170-193; ORBE A., *El primer testimonio del Bautista sobre el Salvator según Heracleón y Orígenes*, in "Estudios Eclesiásticos" 30 (1956) 5-36; PAGELS E. H., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* ( = Society of Biblical Literature, Monograph Series 17), Nashville 1973; PAGELS E. H., *A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist and its Critique of "orthodox" Sacramental Theology and Practice*, in "Harvard Theological Review" 65 (1972) 153-169; POFFET J. M., *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains* ( = Paradosis 28), Fribourg 1985; SAGNARD F. M., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, 480-520: *Les Fragments d'Héracléon*; SAGNARD F. M., s. v. *Héracléon*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 5 (Paris 1962) 629-630; SIMONETTI M., *Eracleone e Origene*, in "Vetera Christianorum" 3 (1966) 111-141 e 4 (1967) 23-64; SIMONETTI M., *Eracleone, gli psichici e il Trattato Tripartito*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 28 (1992) 3-33.

**Ermogene**

Cf DPAC I, 1202: s. v. (PRINZIVALLI E.).

BAREILLE G., *Hermogène*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 6,2 (Paris 1925) 2306-2311; BOLGIANI F., *Sullo scritto perduto di Teofilo d'Antiochia «Contro Ermogene»*, in CANTALAMESSA R. - PIZZOLATO L. F. (edd.), *"Parádoxos Políteia" Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati* ( = Studia Patristica Mediolanensia 10), Milano 1979, 77-118; CAMELOT P.-Th., s. v. *Hermogène*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 5 (Paris 1962) 679-680; HEINTZEL E., *Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche*, Berlin 1902; HILGENFELD A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leifzig 1884, rist. anastatica: Darmstadt 1963, 553-560; KRAUS J., s. v. *Hermogenes* in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960²) 261; KRETSCHMAR G., s. v. *Hermogenes*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959³) 266; MAY G., *Hermogenes: ein früchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxfor 1975 ( = Texte und Untersuchungen 128), Berlin 1984, 461-473; QUACQUARELLI A., *L'eresia materiaria di Ermogene. «Hermogenes materiarius haereticus» (Tert. «Herm.» 25,7)*, in "Vetera Christianorum" 21 (1984) 241-251; ORBE A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* ( = Estudios Valentinianos 1 = Analecta Gregoriana 99), Roma 1958, 270-280; ORBE A., *Elementos de la teología trinitaria en el «Adversus Hermogenen» cc. 17-18.45*, in "Gregorianum" 39 (1958) 706-746; WASZINK J. H., *Observations on Tertullian's Treatise again Hermogenes*, in "Vigiliae Christianae" 9 (1955) 129-147; WASZINK J. H., *Tertullian. The treatise against Hermogenes* ( = Ancient Christian Writers 24), Westminster (Md) 1956, 3-25.

**Florino** ⟶ GNOSTICISMO ⟶ VALENTINO (GNOSTICO)

Cf DPAC I, 1386: s. v. (GIANOTTO C.); QUASTEN, I, 232.

BAREILLE G., s. v. *Florin*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 6,1 (Paris 1924) 52-53; FLIEDNER F., *Die ketzergeschichtlichen Angaben des Agapius und das System des Florinus*. Dissertation, Münster 1942; KASTNER K., *Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus*, in "Der Katholik" 42 (1910) II, 40-54 e 88-105; KASTNER K., *Zur Kontroverse über den angeblicken Ketzer Florinus*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 13 (1912) 133-156; KOCH H., *Tertullian und der römische Presbyter Florinus*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 13 (1912) 59-83.

**Gaio (e gli Alogi)** ⟶ ALOGI

Cf DPAC II, 1414, s. v. (PRINZIVALLI E.).

BAREILLE G., s. v. *Caius*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2,2 (Paris 1932³) 1309-1311; BARDY G., s. v. *Caius*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 11 (Paris 1949) 236-237; LADEUZE P., *Caius de Rome. Le seul Aloge connu*, in AA. VV., *Mélanges G. Kurth*, Liège 1908, II, 49-60; PRINZIVALLI E., *Gaio e gli Alogi*, in "Studi Storico-Religiosi" 5 (1981) 53-68.

**Giulio Cassiano (encratita)** ⟶ ENCRATISMO

Cf CPG I, 1290-1291; DPAC II, 1613-1614, s.v. (BOLGIANI F.); QUASTEN, I, 242.

BARDY G., s. v. *Cassien (Jules)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 11 (Paris 1949) 1348; BAREILLE G., s. v. *Cassien Jules*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2,2 (Paris 1932[3]) 1829-1830; BEATRICE P. F., *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale* ( = Studia Patristica Mediolanensia 8), Milano 1978, 222-242: *Le origini encratite della dottrina "agostiniana" del peccato originale* [riguarda Giulio Cassiano]; BOLGIANI F., *La tradizione eresiologica sull'Encratismo. I. Le notizie di Ireneo. II: La confutazione di Clemente di Alessandria*, rispettivamente in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali storiche e filologiche" 91 (1956/57) 343-419, e 96 (1961/62) 1-128; RAHNER H., s. v. *Julius Cassien*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960[2]) 1206; WALTER N., *Der angebliche Chronograph Julius Cassianus. Ein Beitrag zu den Frage nach Quellen des Clemens Alexandrinus*, in AA. VV., *Studien zum Neuen Testament und Patristik* ( = Texte und Untersuchungen 77), Berlin 1961, 177-192; ZAPPALÀ M., *L'encratismo di Giulio Cassiano e i suoi rapporti con il Vangelo apocrifo secondo gli Egiziani*, in "Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi" 3 (1922) 414-435.

**Giustino (gnostico)** ⟶ GNOSTICISMO

Cf CPG I, 1125; DPAC II, 1633-1634: s. v. (LILLA S.).

BUCKLEY J. J., *Transcendence and Sexuality in «The Book Baruch»*, in "History of Religions" 24 (1984/85) 328-344; HAENCHEN E., *Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 50 (1953) 123-158; MÉNARD J. É., s. v. *Justin le Gnostique*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 6 (Paris 1967) 1330-1331; MONTSERRAT-TORRENTS J., *La philosophie du «Livre de Baruch» de Justin*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVIII,1. Papers of the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1983, Kalamazoo (Michigan) 1986, 253-261; OLENDER M., *Éléments pour une analyse de Priape chez Justin le Gnostique*, in AA. VV., *Hommage à Maartens Vermaseren*. Vol. 2, Leiden 1978, 874-897; OLENDER M., *Le système gnostique de Justin*, in "Tel Quel" 82 (1979) 71-78; ORBE A., *La cristologia de Justino gnóstico*, in "Estudios Eclesiásticos" 47 (1972) 437-457; ORBE A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* ( = Estudios Valentinianos 1 = Analecta Gregoriana 99), Roma 1958, 232-245; SIMONETTI M., *Note sul libro di Baruch dello gnostico Giustino*, in "Vetera Christianorum" 6 (1969) 71-89.

**Isidoro (gnostico), figlio di Basilide** ⟶ BASILIDE ⟶ GNOSTICISMO

Cf CPG I, 1129; DPAC II, 1833-1834: s. v. (GIANOTTO C.); QUASTEN, I, 229.

HENDRIX P., *De Alexandrijnsche Haeresiarch Basilides*, Amsterdam 1926, 85-92; MÉNARD J. É., s. v. *Isidore le Gnostique*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 6 (Paris 1967) 167; TONDELLI L., *Gnostici*, Torino 1950, 15-31.

**Mandei e mandeismo**

Cf DPAC II, 2075-2076: s. v. (SFAMENI GASPARRO G.).

* Bibliografia: PALLIS A. S., *Essays on Mandean Bibliògraphy 1560-1930*, Kopenhagen 1930, rist. Amsterdam 1974.

ALOE SPADA C., *Gnosi e salvezza presso i mandei*, in RIES J., - JANSSENS Y. - SEVRIN J.M. (edd.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Colloque de Louvain-La-Neuve 11-14 mars 1980* ( = Publications de l'Institut Orientaliste 27), Louvain-La-Neuve 1982, 278-288; ALOE SPADA C., *Il personaggio di Adamo nel Mandeismo*, in BIANCHI U. (ed.), *La "doppia creazione dell'uomo" negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, 139-159; BAUMGARTNER W., *Zur Mandäerfrage*, in "Hebrew Union College Annual" 23 (1950/1951) 41-71; BAUS K., *Correnti giudeo-cristiane eterodosse*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. I, Milano 1977[2], 205-207, tr. it.; CAMELOT P.-Th., s. v. *Mandéens*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 8 (Paris 1977) 297-299; CERUTTI M. V., *La doppia creazione nell'antropogonia mandea*, in BIANCHI U. (ed.), *La "doppia creazione dell'uomo" negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, 117-137; CERUTTI M. V, *Dualismo e ambiguità. Creatori e creazione nella*

*dottrina mandea sul cosmo* ( = Prometeo, Orfeo, Adamo, 3), Roma 1981; CERUTTI M. V., *Tematiche di "astensione" nel mandeismo*, in BIANCHI U. (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano 20-23 aprile 1982*, Roma 1985, 671-677; COLPE C., s. v. *Mandäer*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (Tübingen 1960³) 709-712; DROWER E. S. - MACUCH R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963; LOISY A., *Le mandéisme et les Origines Chrétiennes*, Paris 1934; LOPEZ E., *Mandeismo y Nuevo Testamento*, in "Studium Ovetense" 2 (Oviedo 1974) 179-289; MACUCH R., *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin 1976 [bibliografia pp. 467-477]; MACUCH R., *Zur Sprache und Literatur der Mandäer* ( = Studia Mandaica 1), Berlin 1976; MANTOVANI G., *Rituale eucaristico e redenzione nello gnosticimo e nel mandeismo*, in VATTIONI F. (ed.), *Sangue e antropologia biblica nella patristica*, 2, Roma 23-28 novembre 1981 ( = Atti della Settimana I-II, Centro Studi «Sanguis Christi» 2), Roma 1982, 873-890; PERROT C., s. v. *Mandeismo*, in POUPARD P. (ed.), *Grande Dizionario delle Religioni*, t. II, Assisi / Casale Monferrato 1988, 1232-1236, tr. it.; QUISPEL G., *Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism*, in MÉNARD J. É., *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 oct. 1974)* ( = Nag Hammadi Studies 7), Leiden 1975, 82-122; RUDOLPH K., *I mandei*, in CASTELLANI G. (ed.), *Storia delle religioni*. Vol. IV, Torino [Utet] 1971, [6ª ed. interamente rifatta], 749-771, tr. it.; RUDOLPH K., *Die Mandäer*. Vol. I: *Prologomena: Das Mandäerproblem*. Vol. II: *Der Kult* ( = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, nf 56-57), Göttingen 1960-61; RUDOLPH K., *Die mandäische Literatur*, in MACUCH R. (ed.), *Studia Mandaica*, I, Berlin 1975, 147-170; RUDOLPH K., *Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung*, in ALAND K. et alii, *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 244-277; RUDOLPH K., *Mandeism*, Leiden 1978; RUDOLPH K., *Problems of History of the Development of the Mandaean Religion*, in "History of Religion" 8 (1969) 210-235; RUDOLPH K., *La religione mandea*, in PUECH H. Ch. (ed.), *Gnosticismo e Manicheismo* ( = Biblioteca Universale Laterza 223), Roma/Bari 1988, 133-158; RUDOLPH K., *La religione mandea*, in PUECH H. Ch. (ed.), *Storia delle religioni*. Vol. II,2: *Giudaismo, Cristianesimo e Islam*, Bari, [Laterza] 1977, 595-620, tr. it.; RUDOLPH K., *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften* ( = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, nf 88), Göttingen 1965; RUDOLPH K., *Zum gegenwärtige Stand der mandäischen Religionsgeschichte*, in TRÖGER K. W. (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973, 121-148; RUDOLPH K., *Zur Sprache und Literatur der Mandäer*, in MACUCH R. (ed.), *Studia Mandaica*. Vol. 1, Berlin 1976, 147-170; SCHMID J., s. v. *Mandäismus, Mandäer*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg Br. 1961²) 1343-1347; SCHMITT J., s. v. *Mandéisme*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 5 (Paris 1957) 758-788; SEGELBERG E., *The Mandaean Week and the Problem of Jewish Christianity and Mandaean Relationship*, in "Recherches de Science Religieuse" 60 (1972) 273-286; TONDELLI L., *Il mandeismo e le origini cristiane* ( = Orientalia 33), Roma 1928; WIDENGREN G. (ed.), *Der Mandäismus* ( = Wege der Forschung 167) Darmstadt 1982; WIDENGREN G., *Die Mandäer*, in SPULER B. (ed.), *Handbuch der Orientalistik* VIII/2, Leiden 1961, 83-101; WOSHITZ K. M. - HUTTER M. - PRENNER K. (edd.), *Das mandäische Urdrama des Lichtes*, Freiburg Br. 1990; YAMAUCHI E. M., *Gnostic Ethics and Mandaean Origin*, Cambridge 1970.

**Mani - Manicheismo**

Cf DPAC II, 2076-2081: s. v. (RIGGI C. e DI BERARDINO A.).

* Bibliografia: PEARSON J. D., *A Bibliography of Pre-Islamic Persia*, London 1975, 192-212: *Manichaism*; RIES J., *Introduction aux études manichéennes. I. Quatre siècles de recherches*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 33 (1957) 453-482; II. *Le manichéisme considéré comme grande religion orientale*, ivi, 35 (1959) 362 e 409 [pubblicati a parte anche in "Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia" 1957 e 1959], ripubblicati col titolo *Les études manichéennes. Des controverses de la réforme aux découvertes du XX*ᵉ siècle ( = Collection Cerfaux-Lefort 1), Louvain-La-Neuve 1988.

BAUS K., *Il manicheismo*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. I, Milano 1977²,

340-349, tr. it.; De BEAUSOBRE I., *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, 2 voll., Amsterdam 1734-1739, rist. Leipzig/Amsterdam 1970; BIANCHI U., *Antropologia e dottrina della salvezza nella religione dei Manichei*, Roma 1983; BÖHLIG A. (ed.), *Die Gnosis*. III: *Der Manichäismus*, Zürich 1980; BROWN P., *The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*, in "The Journal of Roman Studies" 59 (1969) 92-95; CIRILLO L. et alii (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio internazionale, Rende-Amantea 3-7 settembre 1984* ( = Università degli studi della Calabria. Centro Interdipartimentale di Scienze Religiose. Studi e ricerche 4), Cosenza 1986; COLPE C., s. v. *Manichäismus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (Tübingen 1960³) 714-722; DECRET F., *L'utilisation des épîtres de Paul chez les Manichéens d'Afrique*, in RIES J. - DECRET F. - FREND W. H. C. - MARA M. G., *Le Epistole Paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino* ( = Sussidi Patristici 5), Roma 1989, 29-83; DECRET F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Félix avec saint Augustin*, Paris 1970; DECRET F., *L'Afrique manichéenne (IVᵉ-Vᵉ siècles). Étude historique et doctrinale*, t. I: *Texte*; t. II: *Notes*, Paris 1978; DECRET F., *Mani et la tradition manichéenne* ( = Maîtres spirituels 40), Paris 1974; GIUFFRÈ SCIBONA C., *Le motivazioni ontologiche e protologiche dell'enkrateia nel manicheismo occidentale*, in BIANCHI U., (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano 20-23 aprile 1982*, Roma 1985, 679-686; HENRICHS A., *Mani and the Babylonian Baptists: A Historical Confrontation*, in "Harvard Studies in Classical Philolology" 77 (1973) 23-59; JONAS H., *Lo gnosticismo*, a cura di FARINA R. ( = Religione), Torino, 1991², 223-253: *Creazione, storia del mondo e salvezza secondo Mani*, tr. it.; KLIJN A. F. J. - REININK G.J., *Elchasai and Mani*, in "Vigiliae Christianae" 28 (1974) 277-289; KLIMA O., *Manis Zeit und Leben*, Praga 1962; KOENEN L., *From Baptism to the Gnosis of Manicheism*, in LAYTON B., (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31 1978. Vol. II: *Sethian Gnosticism* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 41,2), Leiden 1981, 734-756; LEBRETON J., *Il manicheismo*, in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. 2, Torino 1972³, 453-462, tr. it.; MÉNARD J., *De la gnose au manichéisme* ( = Gnostica 4), Paris 1986; MERKELBACH R., *Mani und sein Religionssystem* ( = Vorträge. Rheinisch-Westfaflische Akademie der Wissenschaften 261), Opladen 1986; MESSINA G., *La dottrina Manichea e le origini del Cristianesimo*, in "Biblica" 10 (1929) 313-331; MESSINA G., *Cristianesimo, Buddismo, Manicheismo nell'Asia antica*, Roma 1947; NAGEL P. (ed.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle 1979; ORT L. J. R., *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality* ( = Supplementa ad "Numen", altera series 1), Leiden 1967; PETERSON E., s. v. *Mani e manicheismo*, in *Enciclopedia Cattolica 7* (Città del Vaticano 1951) 1959-1963; PUECH H. Ch., s. v. *Manichäismus, Manichäer*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg Br. 1961²) 1352-1355; PUECH H. Ch., *Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine* ( = Bibliothèque de diffusion 56), Paris 1949; PUECH H. Ch., *Le manichéisme*, Paris 1967, tr. it.: *Il manicheismo*, in ID (ed.), *Storia delle religioni*. Vol. II,2: *Giudaismo, cristianesimo e Islam*, Bari, [Laterza] 1977, 621-739, tr. it.; PUECH H. Ch., *Il manicheismo*, in ID. (ed.), *Gnosticimo e Manicheismo* ( = Biblioteca Universale Laterza 223), Bari/Roma 1988, 159-277, tr. it.; PUECH H.-Ch., *Sur le manichéisme et autres essays*, Paris 1979; RIES J., *La fête de Bêma dans l'Église de Mani*, in "Revue des Études Augustiniennes" 22 (1976) 218-233; RIES J., *La formation de la pensée manichéenne de l'elchésaïsme à la gnose*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XIX. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 328-334; RIES J., *Jésus-Christ dans la religion de Mani*, in "Augustiniana" 14 (1964) 437-454; RIES J., *Introduction aux études manichéennes*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 33 (1957) 453-482; 35 (1959) 362-409; RIES J., s. v. *Mani. Manichee Scritture. Manicheismo, Studi. Manicheismo, vie missionarie del*, in POUPARD P. (ed.), *Grande Dizionario delle Religioni*, t. II, Assisi / Casale Monferrato 1988, 1239-1259, tr. it.; RIES J., s. v. *Mani et Manichéisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 10 (Paris 1977) 198-216; RIES J., s. v. *Manichéisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui,*

*demain* 8 (Paris 1977) 304-322; RIES J., *Le manichéisme dans le contexte des grandes religions orientales. Un essai de religion universelle* ( = Les civilisations orientales 6), Liège 1984; RIES J., *La révélation dans la gnose de Mani,* in AA. VV., *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino,* Torino 1975, 1085-1096; RIES J., *Saint Paul dans la formation de Mani,* in RIES J. DECRET F. - FREND W. H. C. - MARA M. G., *Le Epistole Paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino* ( = Sussidi Patristici 5), Roma 1989, 7-27; RIGGI C., *Epifanio contro Mani. Revisione critica, traduzione italiana e commento storico del «Panarion» di Epifanio, Haer. LXVI,* Roma 1967; RIGGI C., *Les manichéens et leur utilisation de la Bible selon Épihane (Panarion LXVI).* Sonderdruck aus «*Studia Patristica*». Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church Oxford 1967, ripubblicato in ID. «*Epistrophé*». *Tensione verso la Divina Armonia. Scritti di Filologia patristica* ( = Biblioteca di Scienze Religiose 70), Roma 1985, 784-805; ROSE E., *Die manichäische Christologie* ( = Studies in Oriental Religions 5), Wiesbaden 1979; RUDOLPH K., *Il manicheismo,* in CASTELLANI G. (ed.), *Storia delle religioni.* Vol. IV, Torino [Utet] 1971, [6ª ed. interamente rifatta], 773-797, tr. it.; RUDOLPH K., *Gnosis und Manichäismus nach den Koptischen Quellen,* in AA. VV., *Koptologische Studien in der DDR,* Sonderheft, Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg (Halle 1965) 155-190; STROUMSA G., *Aspects de l'eschatologie manichéenne,* in "Revue de l'histoire des religions" 101/t.198 (1981) 163-181; TARDIEU M., *Le manichéisme* («Que sais-je» n.° 1940) Paris 1981, tr. it.: *Il manicheismo.* Traduzione italiana, introduzione critica e bibliografia a cura di G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1988; TONDELLI L., *Mani. Rapporti con Bardesane, S. Agostino, Dante,* Milano 1932; VAN TONGERLOO A. - GIVERSEN S. (edd.), *Manichaica selecta.* Studies presented to professor Julien Ries on the occasion of his 70th Birthday ( = Manichean Studies 1) Leuven 1991; WIDENGREN G., *Mani und der Manichäismus* ( = Urban Bücher 57), Stuttgart 1961, tr. it.: *Il manicheismo* ( = Il Portolano), Milano 1964; WIDENGREN G., *Der Manichäismus. Kurzgefasste Geschichte der Problemforschung,* in ALAND B. et alii, *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas,* Göttingen 1978, 278-315; WIDENGREN G. (ed.), *Der Manichäismus* ( = Wege der Forschung 168), Darmstadt 1977; VILLEY A., *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani* ( = Sources Gnostiques et Manichéennes 2), Paris 1985 (traduzione e commento).

**Marcione - marcionismo**

CPG I, 1145-1147; DPAC II, 2095-2097: s. v. (ALAND B.); QUASTEN, I, 236-240.

ALAND K., *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation,* in "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 70 (1973) 420-447; AMANN É., s. v. *Marcion,* in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9,2 (Paris 1927) 2009-2032; BAARDA T., *Marcion's Text of Gal. 1:1. Concerning the Reconstruction of the First Verse of the Marcionite Corpus Paulinum,* in "Vigiliae Christianae" 42 (1988) 236-256; BARDY G., s. v. *Marcion* e *Marcionites (prologues),* in *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 5 (Paris 1957) 862-877 e 877-881; BAUS K., *Marcione,* in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa.* Vol.I, Milano 1977², 247-250, tr. it.; BECK E., *Die Hyle bei Markion nach Ephräm,* in "Orientalia Christiana Periodica" 44 (1978) 5-30; BELOBEL J., *Extra-canonical sayings of Jesus. Marcion and some «non-received» logia,* in PETERSEN W. L. (ed.), *Gospels Traditions in the IInd century. Origins, recensions, text, and transmission* ( = Christianity and Judaism in Antiquity 3), Notre Dame (Ind.) 1990, 105-116; BEYSCHLAG K., *Markion von Synope,* in GRESCHAT M. (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte* I,1 (Stuttgart 1984) 69-81; BIANCHI U., *Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique?,* in "Vigiliae Christianae" 21 (1967) 141-149, ripubblicato in ID., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 38), Leiden 1978; BLACKMAN E. C., *Marcion and his Influence,* London 1948; BRAUN F.-M., *Marcion et la gnose simonienne,* in "Byzantion" 25-27 (1955-1957) 631-648; BRAUN R., *Le témoignage des Psaumes dans la polémique antimarcionite de Tertullien,* in "Augustinianum" 22 (1982) 149-163; BUNDY D., *Marcion and the Marcionites in Early Syriac Apologetics,* in "Le Muséon" 101 (1988) 21-32; CAMELOT P.-Th., s. v. *Marcion,* in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 8 (Paris 1977) 421-426; DRIJVERS H. J. W., *Christ as Warrior and Merchant: Aspects of Marcion's Christology,* in LIVINGSTONE

E. A. (ed.), *Studia Patristica* XXI. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 73-85; DRIJVERS H. J. W., *Marcionism in Syria: Principles, Problems, Polemics,* in "The Second Century" 6 (1987-1988) 153-172; GAGER J. G., *Marcion and Philosophy,* in "Vigiliae Christianae" 26 (1972) 53-59; GRANT R. M., *Marcion and the critical Method,* in RICHARDSON P. - HURD J. C. (edd.), *From Jesus to Paul. Studies in Honour of Francis Wright Beare,* Waterloo (Ontario) 1984, 207-215; GUTWENGER E., *The anti-Marcionite Prologues,* in "Theological Studies" 7 (1946) 393-409; von HARNACK A., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue studien zu Marcion* ( = Texte und Untersuchungen 45), Leipzig 1924², rist. anastatica: Darmstadt 1985; HOFFMAN J. R., *How Then Know This Troublous Teacher? Further Reflections on Marcion and his Church,* in "The Second Century" 6 (1987-1988) 173-191; HOFFMANN R. J., *Marcion. On the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century* ( = American Academy of Religion. Academy Series 46), Chico (California) 1984; HOLLARD A., *Deux hérétiques: Marcion et Montan,* Paris 1935; KNOX J., *Marcion and the "New Testament": an Essays in the Early History of Canon,* Chicago 1942; LE BOLLUEC A., *La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie,* in MONDÉSERT C. (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible* ( = Bible de tous les temps 1), Paris 1984, 153-170 [su Marcione: pp. 153-162]; LEBRETON J., *Il marcionismo,* in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa.* Vol. 2, Torino 1972³, 60-72, tr. it.; LECLERCQ H., s. v. *Marcionites,* in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 10,2 (Paris 1932) 1833-1840; LINDEMANN A., *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der Frühcristlichen Literatur bis Marcion* ( = Beiträge zur historischen Theologie 58), Tübingen 1979, 378-395: *Die Paulusrezeption Marcions;* MAHÉ J. P., *Tertullien et l'«Epistula Marcionis»,* in "Revue des Sciences Religieuses" 45 (1971) 358-371; MAY G., *Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions,* in "The Second Century" 6 (1987-1988) 129-151; MAY G., *Markion und der Gnostiker Kerdon,* in RADDATZ A. LÜTHI K. (edd.), *Evangelischer Glaube und Geschichte: Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag,* Wien 1984) 233-248; MAY G., *Der "Schiffsreeder" Markion,* in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XXI. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 142-153; MAY G., *Marcione nel suo tempo,* in "Cristianesimo nella storia" 14 (1993) 205-220; MEIJERING E. P., *Tertullian contra Marcion: Gotteslehre in der Polemik Adversus Marcionem I-II,* Leiden 1977; MORESCHINI C., *Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano,* in "Studi Classici e Orientali" 17 (1968) 149-186; MÜHLENBERG E., *Marcion's Jealous God,* in AA. VV., *Disciplina nostra. Essays in Memory of Robert Evans* ( = Patristic Monograph Series 6), Cambridge (Mass.) 1979, 93-113 e note pp. 203-205; NAUMANN V., *Das Problem des Bösen in Tertullians zweiten Buch gegen Marcion,* in "Zeitschrift für katholische Theologie" 58 (1934) 311-363 e 533-551; NORELLI E., *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione,* in "Rivista Biblica" [Italiana] 34 (1986) 543-597; NORELLI E., *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio e la polemica di Origene,* in PERRONE L. (ed.), *Il cuore indurito del Faraone: Origene e il problema del libero arbitrio,* Genova 1992, 1-30; NORELLI E., *Una «restituzione» di Marcione?,* in "Cristianesimo nella storia" 8 (1987) 609-631 [recensione del libro sopracitato di HOFFMANN R. J., *Marcion. On the Restitution of Christianity*...]; ORBE A., *Doctrina de Marción en torno a la Pasión y muerte de Jesús,* in "Compostellanum" 32 (1987) 7-24; ORBE A., *El «Padrenuestro» según Marción,* in "Compostellanum" 33 (1988) 301-304; ORBE A., *En torno al modalismo de Marción,* in "Gregorianum" 71 (1990) 43-65; ORBE A., *Hacia la doctrina marcionítica de la redención,* in "Gregorianum" 74 (1993) 45-74; ORY G., *Marcion,* Paris 1980; PELLAND G., s. v. *Marcion,* in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 10 (Paris 1980) 311-321; QUISPEL G., *De Bronnen van Tertullian's Aduersus Marcionem,* Lugduni Batavorum 1943; REGUL J., *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* ( = Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 6), Freiburg Br. 1969; RIEDINGER R., *Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandreia,* in "Vigiliae Christianae" 29 (1975) 15-32; RIUS-CAMPS J., *Orígenes y Mar-*

*ción. Carácter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del Peri Archôn,* in CROUZEL H. - LOMIENTO G. - RIUS-CAMPS J. (edd.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes, Montserrat 18-21 sept. 1973* ( = Quaderni di "Vetera Christianorum" 12), Bari 1975, 297-312; RIVIÈRE J., *Sur la doctrine marcionite de la Rédemption,* in "Revue des Sciences Religieuses" 5 (1925) 633-642; RUDOLPH K., *Die Gnosis,* Leipzig 1980, 337-342; SALLES A., *Simon le Magicien ou Marcion,* in "Vigiliae Christianae" 12 (1958) 197-224; SAMEK LUDOVICI E., *Sull'interpretazione di alcuni testi della «Lettera ai Galati» in Marcione ed in Tertulliano,* in "Aevum" 46 (1972) 371-401; SCHÜLE E. U., *Der Ursprung des Bösen bei Marcion,* in "Zeitschrift fur Religions- und Geistesgeschichte" 16 (1964) 23-42; VERWEIJS P. G., *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion,* Utrecht 1960; WILSON R. S., *Marcion. A Study of a Second-century Heretic,* London 1933; WOLTMAN J., *Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom «Fremden Gott»,* in AA. VV., *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. M. H. Biedermann,* Wurzburg 1971, 15-42.

**Marco, valentiniano (o Marco il mago)** ⟶ GNOSTICISMO ⟶ VALENTINO (GNOSTICO)

Cf DPAC II, 2099: s. v (GIANOTTO C.); QUASTEN, I, 235.

CASADIO G., *La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano,* in "Augustinianum" 32 (1989) 123-146; HOFFMANN R. J., *The «Eucharist» of Marcus Magus: A Test-Case in Gnostic Social Theory,* in "Patristic and Byzantine Review" 3 (1984) 82-88; JONCAS J. M., *Eucharist among the Marcosians: A study of Irenaeus' «Adversus Haereses» I,13,2,* in "Questions Liturgiques" 71 (1990) 90-111; REILING J., *Marcus Gnosticus and the New Testament: Eucharist and Prophecy,* in BAARDA T. - KLIJN A. F J. - van UNNIK W C., (edd.) *Miscellanea Neotestamentica.* Vol. I, Leiden 1978, 161-179; SAGNARD F., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée,* Paris 1947, 358-386: *L'arithmologie de Marc le Mage.*

**Massimilla e Priscilla, "profetesse" montaniste** ⟶ MONTANO e MONTANISMO

Cf DPAC II, 2165: s. v. (ALAND B.).

**Menandro** ⟶ GNOSTICISMO

Cf DPAC II, 2218-2219: s. v. (MONACI CASTAGNO A.); QUASTEN, I,225.

FOERSTER W., *Die «ersten Gnostiker» Simon und Menander,* in BIANCHI U., (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Testi e discussioni. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966,* Leiden 1967, 190-196; PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* ( = Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984, 431-442: *Ménander.*

**Millenarismo**

Cf DPAC II, 2248-2250: s. v. (SIMONETTI M.).

ALCAÑIZ F., *Ecclesia patristica et Millenarismus,* Granada 1933; BARDY G., s. v. *Millénarisme,* in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10,2 (Paris 1929) 1760-1763; BAUER W., s. v. *Chiliasmus,* in *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (Stuttgart 1954) 1073-1078; BIETENHARD H., *The Millenial Hope in the Early Church,* in "Scottish Journal of Theology" 6 (1953) 12-31; BIETENHARD H., *Das Tausendjährige Reich,* Zürich 1955[2]; BLUM G.G., s. v. *Chiliasmus: Alte Kirche,* in *Theologische Realenzyklopädie* 8 (Berlin / New York 1981) 729-733; BONAIUTI E., *Il millenarismo di Ireneo,* in ID., *Saggi sul cristianesimo primitivo,* Città di Castello 1923, 79-96; BETTENCOURT E., s. v. *Chiliasmo,* in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica* 2 (Brescia 1974) 428-431, tr. it.; COTHENET É., s. v. *Millenarismo,* in POUPARD P. (ed.), *Grande Dizionario delle Religioni,* t. II, Assisi / Casale Monferrato 1988, 1345-1346, tr. it.; CURTI C., *Il regno millenario in Vittorino di Petovio,* in "Augustinianum" 18 (1978) 419-433; DANIÉLOU J., *Teologia del giudeo-cristianesimo* ( = Collana di Studi Religiosi), Bologna 1974, 427-428: *Il millenarismo,* tr. it.; DANIÉLOU J., *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif,* in "Vigiliae christianae" 2 (1948) 1-16; DESROCHE H., *Dieux d'hommes: dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne,* Paris / Le Haye 1969; GELIN A., s. v. *Millénarisme,* in

*Dictionnaire de la Bible. Supplément* 5 (Paris 1957) 1289-1294 [per i primi secoli: 1292-1294]; GIORDANO O., *La concezione millenarista di Ireneo*, in "Helikon" 2 (1962) 512-530; GIORDANO O., *Giustino e il millenarismo*, in "Asprenas" 10 (1963) 155-171; GIORDANO O., *Il millenarismo orientale alla fine del II secolo*, in "Helikon" 3 (1963) 328-352; GRY L., *Le millénarisme dans son origine et ses développements*, Paris 1904; HERMANS A., *Le pseudo-Barnabé est-il millénariste?*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 35 (1959) 849-879; LECLERCQ H., s. v. *Millénarisme*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 11/1 (Paris 1933) 1181-1195; LUNEAU A., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église: la doctrine des âges du monde* ( = Théologie historique 2), Paris 1964; MAZZUCCO C. - PIETRELLA E., *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, in "Augustinianum" 18 (1978) 29-44; MICHL J. - ENGLHARDT G., s. v. *Chiliasmus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (Freiburg Br. 1958²) 1058-1062; ORBE A., *San Ireneo y el régimen del milenio*, in "Studia missionalia" 32 (1983) 345-372; O' ROURKE BOYLE M., *Irenaeus millennial hope. A polemical wapon*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" 36 (1969) 5-16; PARENTE F., *Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo*, in "Rivista Storica Italiana" 80 (1968) 234-296; SEGUY J., s. v. *Millénarisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 9 (Paris 1982) 158-165 [per i primi secoli: 158-162]; SIMONETTI M., *L'«Apocalissi» e l'origine del millennio*, in "Vetera Christianorum" 26 (1989) 337-350; SIMONETTI M., *Il millenarismo in Oriente da Origine a Metodio*, in AA. VV., *Corona gratiarum. Miscellanea E. Dekkers.* Vol. I, Bruges 1975, 37-58; TIBILETTI C., *Inizi del millenarismo di Tertulliano*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata" 1 (1968) 195-213; VISSER A. J., *A bird's-eye view of ancient Christian eschatology*, in "Numen" 14 (1967) 4-22; WIKENHAUSER A., *Weltwoche und tausendjähriges Reich*, in "Theologische Quartalschrift" 127 (1947) 399-417; WITAKOWSKI W., *The Idea of «Septimana mundi» and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition*, in LAVENANT R. (ed.), *V Symposium Syriacum 1988*, Katholieke Universiteit Leuven 29-23 aout 1988 ( = Orientalia Christiana Analecta 236), Roma 1990, 93-109.

**Modalisti** → MONARCHIANI → PRASSEA → SABELLIO
KLINGER E., s. v. *Modalismo*, in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica* 5 (Brescia 1976) 452-456, tr. it.

**Monarchiani** → PRASSEA → SABELLIO
Cf DPAC II, 2284-2285: s. v. (SIMONETTI M.).
BARDY G., s. v. *Monarchianisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10, 2 (Paris 1929) 2193-2209; BAUS K., *Monarchianismo modalistico*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. I, Milano 1977², 334-339, trad. it.; CAMELOT P.-Th., s. v. *Monarchianisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 9 (Paris 1980) 536-543; CANTALAMESSA R., *Prassea e l'eresia monarchiana*, in "La Scuola cattolica" 90 (1962) 28-50; Dal COVOLO E., *Tematiche cristologiche nell'eta dei Severi*, in "Bessarione" 6 [AA. VV., *La cristologia nei Padri della Chiesa*], Roma 1988, 71-87 [particolarmente pp. 73-75 e 78-79]; HUBER C., s. v. *Monarchianismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (Freiburg Br. 1962²) 533-534; KELLY J. D., N., *Il pensiero cristiano delle origini* ( = Collana di Studi Religiosi), Bologna 1972, 144-149: *Il monarchianismo dinamico*, e pp. 149-153: *Il monarchianismo modalistico*, tr. it.; LEBRETON J., *Le controversie dottrinali e lo scisma d'Ippolito*, in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. 2, Torino 1972³, 155-160 tr. it.; LOOFS F., *Theophilus von Antiochien «Adversus Marcionem» und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* ( = Texte und Untersuchungen 46,2), Leipzig 1930, 158-182; MAZZARINO S., *L'impero romano*. Vol. 2, Bari 1973, 433-490: *Monarchianesimo e monarchia*; ORBE A., *I monarchiani*, nella parte introduttiva a AA. VV., *Il Cristo*. Vol. I (a cura di ORBE A.), *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Firenze / Milano 1985, XL-XLVII; ORBE A., *Orígenes y los Monarquianos*, in "Gregorianum" 72 (1991) 39-72; QUACQUARELLI A., *L'antimonarchianesimo di Tertulliano nell'«Adversus Praxeam»*, in "Rassegna di Scienze Filosofiche" 3 (agosto 1950) 3-35; QUACQUARELLI A, *L'antimonarchianesimo di Tertulliano e il suo presunto montanismo*, in "Vetera Christianorum" 10 (1973) 5-45; SCAR-

PAT G., nella parte introduttiva a *Q.S.F. Tertulliano. Contro Prassea* ( = Corona Patrum 12), Torino 1985, 7-122 [particolarmente pp. 14-27 e 79-84]; VAGAGGINI C., s. v. *Modalismo*, in *Enciclopedia cattolica* 8 (Città del Vaticano 1952) 1162-1165; VERHOEVEN Th. L., *«Monarchia» dans Tertullien, «Adv. Praxean»*, in "Vigiliae Christianae" 5 (1951) 43-48.

**Monoimo Gnostico** → GNOSTICISMO
Cf CPG I, 1143.

**Montano - montanismo**
Cf CPG I, 1325; DPAC II, 2299-2301: s. v. (ALAND B.).
ALAND K., s. v. *Montanismus* e *Montanus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (Tübingen 1960[3]) 1117-1118 e 1118; ALAND K., *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*, in *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, I, Güterlosh 1960, 105-148; ALAND K., *Der Montanismus und die kleinasiatischen Theologie*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 46 (1959) 109-116; BACHT H., s. v. *Montanisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 10 (Paris 1980) 1670-1676; BACHT H., s. v. *Montanismus. Montanisten*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (Freiburg Br. 1962[2]) 578-580; BARDY G., s. v. *Montanisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10, 2 (Paris 1929) 2355-2370; BARNES T. D., *The Chronology of Montanism*, in "The Journal of Theological Studies" 21 (1970) 403-408; BAUMEISTER T., *Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und akkomodation des Christentums im 2. Jahrhundert*, in "Trier Theologische Zeitschrift" 87 (1978) 44-61; BAUS K., *L'ascesa e il tramonto del montanismo*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. I, Milano 1977[2], 261-267, trad. it.; BLANCHETIÈRE F., *Le Montanisme originel*, in "Revue des Sciences Religieuses" 52 (1978) 118-134; 53 (1979) 1-22; BONWETSCH N., *Texte zur Geschichte des Montanismus* ( = Kleine Texte 129), Bonn 1914; CAMELOT P.-Th., s. v. *Montan. Montanisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 9 (Paris 1982) 618-620; CZESZ B., *La «tradizione» profetica nella controversia montanista*, in "Augustinianum" 29 (1989) 55-70; DAUNTON-FEAR A., *The Ecstasies of Montanus*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII,2. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 648-651; De LABRIOLLE P., *La crise montaniste*, Paris 1913; De LABRIOLLE P., *Les sources de l'histoire du Montanisme* ( = Collectanea Friburgensia ns. 15), Fribourg / Paris 1913, 34-104 (testo e commento); FAGGIOTTO A., *L'eresia dei frigi*, Roma 1924; FISCHER J. A., *Die antimontanistischen Synoden des 2.-3. Jahrhunderts*, in "Annuarium Historiae Conciliorum" 6 (1974) 241-273; FREND W.H.C., *Montanism. Research and problems*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 20 (1984) 521-537; HEINE R., *The Gospel of John and the Montanist Debate at Rome*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XXI. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 95-100; HEINE R., *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon 1989; JOSSA G., *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli 1965, 237-244; KLAWITER F. C., *The New Prophecy in Early Christianity: The Origin, Nature, and Development of Montanism, A. D. 165-220*, Dissertation, Chicago 1975; LEBRETON J., *Il montanismo*, in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. 2, Torino 1972[3], 72-80, tr. it.; MAYER A., s. v. *Montano e Montanismo*, in *Enciclopedia Cattolica* 8 (Città del Vaticano 1952) 1343-1347; PAULSEN H., *Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons*, in "Vigiliae Christianae" 32 (1978) 19-52; PELIKAN J., *Montanism and its Trinitarian Significance*, in "Church History" 25 (1956) 99-109; SCHEPELERN W., *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen 1929; STROBEL A., *Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung* ( = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 37), Berlin 1980; TABBERNEE W., *Remnants of the New Prophecy: Literary and Epigraphical Sources of the Montanist Movement*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XXI. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 193-201; VISONÀ G., *Il fenomeno profetico del montanismo*, in "Ricerche storico-bibliche" 5 (1993) 149-166; VOKES F. E., *The Opposition to Montanism from Church and State in the Christian Empire*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* IV. Papers presented to the

Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959 ( = Texte und Untersuchungen 79), Berlin 1961, 518-526; VOKES F. E., *Penitential Discipline in Montanism*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XIV. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971 ( = Texte un Untersuchungen 117), Berlin 1976, 62-76; WILLIAMS D. H., *The Origins of the Montanist Movement: A Sociological Analysis*, in "Religion" 19 (1989) 331-351.

**Naasseni - Ofiti** ⟶ GNOSTICISMO

CPG I, 1155-1156; DPAC II, 2458-2460: s. v. *Ofiti-Naasseni* (GIANOTTO C.). AMANN É., s. v. *Ophites*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11,1 (Paris 1931) 1063-1075; BIRDSALL R.S., *The Naassene Sermon and the Allegorical Tradition: Allegorical Interpretation, Syncretism, and Textual Authority*, Phil. D. Dissertation, Claremont Graduate School 1984; CAMELOT P.-Th., s. v. *Naasséniens*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 9 (Paris 1981) 979-980; CORNÉLIS E.M.J.M., *Quelques éléments pour une comparaison entre l'Évangile de Thomas et la notice d'Hippolyte sur les Naassènes*, in "Vigiliae Christianae" 15 (1961) 83-104; DANIÉLOU J., *Teologia del giudeo-cristianesimo* ( = Collana di Studi Religiosi), Bologna 1974, 118-121: *I Naasseni*, tr. it.; FOERSTER W., *Die Naassener*, in BIANCHI U. (ed.), *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Messina 1968, 19-33; FRICKEL J., *Naassener oder Valentinianer?*, in KRAUSE M. (ed.), *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the 8th International Conference on Patristic Studies, Oxford Sept. 3-8, 1979 ( = Nag Hammadi Studies 17), Leiden 1981, 95-119; FRICKEL J., *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift. Quellenkritische Studien, Strukturanalyse, Schichtentscheidung, Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift* ( = Nag Hammadi Studies 19), Leiden 1984; HÖNIG A., *Die Ophiten*, Berlin 1899; KAESTLI J. D., *L'interprétation du serpent de Génèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose «ophite»*, in RIES J. - JANSSENS Y. - SEVRIN J. M. (edd.), *Gnosticisme et monde hellénistique*. Colloque de Louvain-La-Neuve 11-14 mars 1980 ( = Publications de l'Institut Orientaliste 27), Louvain-La-Neuve 1982, 116-130; KRETSCHMAR G., s. v. *Ophiten und Naassener*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (Tübingen 1960³) 1659; MARCOVICH M., *The Naassene Psalm in Hippolytus («Haer.» 5.10.2)*, in LAYTON B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31, 1978. Vol. II: *Sethian Gnosticism* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 41,2), Leiden 1981, 770-778; MONTSERRAT-TORRENTS J., *La notice d'Hippolyte sur les Naassènes*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII,1. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 231-242; MONTSERRAT-TORRENTS J., *El universo masculino de los Naasenos*, in "Faventia" 2 (1980) 7-13; ORBE A., *Cristología de los Ofitas*, in "Estudios Eclesiásticos" 48 (1973) 191-230; SCHOEDEL W. R., *Naaassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas*, in "Vigiliae Christianae" 14 (1960) 224-234; SIMONETTI M., *Qualche osservazione sulle presunte interpolazioni della "Predica dei Naasseni"*, in "Vetera Christianorum" 7 (1970) 115-124; SMITH C. J., *Ophites and Fathers*, in "The Journal of the History of Ideas" 30 (1969) 249-250; WELBURN A. J., *Reconstructing the Ophite Diagram*, in "Novum Testamentum" 23 (1981), 261-287.

**Nazorei**

Cf DPAC II, 2350-2351: s. v. (KLIJN A. F. J.).
DROVER E. S., *The Secret Adam: A Study of Nasorean Gnosis*, Oxford 1960; KLIJN A. F. J., *Das Hebräer- und das Nazoräerevangelium*, in TEMPORINI H. - HAASE W (edd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Teil II, Band 25.5, Berlin / New York 1988, 3397-4033; KLIJN A. F. J., *Jerome's Quotations from a Nazoraean Interpretation of Esaiah*, in "Recherches de Science Religieuse" 60 (1972) 241-255; KLIJN A. F. J. - REININK G. J., *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects* ( = Supplements to "Novum Testamentum" 36), Leiden 1973, 44-52; PRITZ R. A., *Nazarene Jewish Christianity from the End of the New Testament Period until its Desappearance in the Fourth Century* ( = Studia Postbiblica), Jerusalem / Leiden 1988.

**Nicolaiti**

Cf DPAC II, 2400-2401: s. v. (PERETTO E.).

AMANN É., s. v. *Nicolaïtes*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11,1 (Paris 1931) 499-506; BROX N., *Nikolaos und Nikolaiten*, in "Vigiliae Christianae" 19 (1965) 23-30; CAMELOT P.-Th., s. v. *Nicolaïtes*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 9 (Paris 1982) 1223; GOGUELS M., *Les nicolaïtes*, in "Revue de l'histoire des religions" 115 (1937) 5-36.

**Noeto di Smirne** ⟶ MONARCHIANI ⟶ PATRIPASSIANI

Cf DPAC II, 2413: s. v. (SIMONETTI M.).

MACCHIORO V., *L'eresia noetiana*, Napoli 1921; LEBRETON J., *Noeto*, in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. 2, Torino 1972³, 157-159, tr. it.

**Novaziano e Novaziani**

NB) Per Novaziano cf le pp. 219-233 di questo 2° vol. di "*Introduzione ai Padri*"

Per i Novaziani: cf DPAC II, 2434-2436 s. v. (DE SIMONE R. J.).

BAUS K., *La controversia romana e lo scisma di Novaziano*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. I, Milano 1977², 428-432, tr. it.; CERETI C., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva*, Bologna 1977, 287-319; CURTI C., *Lo scisma di Novaziano nell'interpretazione dello storico Socrate*, in AA. VV., *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del Convegno tenuto in Erice 3-8/XII/1978*, Messina 1980, 313-333; DE SIMONE R. J., s. v. *Novatien*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 11 (Paris 1981) 479-483; GRATTAROLA P., *Gli scismi di Felicissimo e Novaziano*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 38 (1984) 367-390; JANIN R., *Les Novatiens orientaux*, in "Echos d'Orient" (1929) 385-397; VOGT H. J., *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* (= Teophaneia 20), Bonn 1968.

**Ofiti** ⟶ NAASSENI

**Paolo di Samosata e Pauliniani**

Cf DPAC II, 2633-2635: s. v. *Paolo di Samosata* (SIMONETTI M.) e ivi, II, 2720: s. v. *Pauliniani* (COCCHINI F.); QUASTEN, I, 401-402.

BARDY G., s. v. *Paul de Samosate*, in "*Dictionnaire de Théologie Catholique* 12,1 (Paris 1933) 46-51; BARDY G., *Paul de Samosate. Étude historique*, Louvain 1929²; BRENNECKE H. C., *Zum Process gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des «Homoousios»*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 75 (1984) 270-290; BURKE J., *Eusebius on Paul of Samosata: A New Image*, in "Kleronomia" 7 (1975) 8-20; BURRUS V., *Rhetorical Stereotypes in the Portrait of Paul of Samosata*, in "Vigiliae Christianae" 43 (1989) 215-225; CAMELOT P.-Th., s. v. *Paul de Samosate*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 10 (Paris 1985) 943-944; DALMAN J. M., *El «homoousios» y el concilio de Antioquía de 268*, in "Miscelánea Comillas" 34-35 (1960) 323-340; De RIEDMATTEN H., *Les Actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du IIIᵉ au IVᵉ siècle* (= Paradosis 6), Fribourg (Suisse) 1952; DOWNEY G., *A history of Antioch in Syria*, Princeton 1961, 252-271 e 310-315; FISCHER J. A., *Die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata*, in "Annuarium Historiae Conciliorum" 18 (1986) 9-30; GALTIER P., *L'«homoousios» de Paul de Samosate*, in "Recherches de Science Religieuse" 13 (1922) 30-45; JOUASSARD G., s. v. *Paulos v. Samosata*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8 (Freiburg Br. 1963²) 213; LEBRETON J., *Paolo di Samosata*, in FLICHE A. MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. 2, Torino 1972³, 495-501, tr. it.; LOOFS F., *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte* (= Texte und Untersuchungen 44,5), Leipzig 1924; MILLAR F., *Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian. The Church, local culture and political allegiance in third-century Syria*, in "Journal of Roman Studies" 61 (1971) 1-17; NORRIS F. W., *Paul of Samosata: «Procurator Ducenarius»*, in "Journal of Theological Studies" 35 (1984) 50-70; RICHARD M., *Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage d'Eusébe de Césarée*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 35 (1959) 325-

338; SAMPLE R. L., *The Messiah als prophet. The christology of Paul of Samosata*, Ann Arbor (Michigan) 1979; SCHEIDWEILER F., *Paul von Samosata*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 46 (1955) 166-129; SIMONETTI M., *Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 24 (1988) 177-210.

**Patripassiani** → MONARCHIANI → PRASSEA
Cf DPAC II, 2705-2706: s. v. (SIMONETTI M.).
KELLY J. N. D., *Early Christian Doctrines*, London 1958, 119-123; SAROT M., *Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering God. Some historical and systematic considerations*, in "Religious Studies" 26 (1990) 363-375; SLUSSER M., *The Scope of Patripassianism*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII,1. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 169-175.

**Prassea** → MONARCHIANI → PATRIPASSIANI
Cf DPAC II, 2886: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, I, 526-527.
CANTALAMESSA R., *Prassea e l'eresia monarchiana*, in "La Scuola Cattolica" 90 (1962) 28-50; ESSER G., *Wer war Praxeas?*, Bonn 1910; KARPP H., s. v. *Praxeas*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (Tübingen 1961[3]) 510; MOINGT J., *Théologie trinitaire de Tertullien*. Vol. 1, Paris 1966, 225-275; RAHNER K., s. v. *Praxeas*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963[2]) 701-702; SCARPAT G., nella parte introduttiva a *Q. S. F. Tertulliano. Contro Prassea* ( = Corona Patrum 12), Torino 1985, 28-35: *Chi era Prassea?*

**Protopaschiti**
Cf DPAC II, 2941: s. v. (LOI V.).

**Quartodecimani**
Cf DPAC II, 2963-2964: s. v. (LOI V.).
AMANN É., s. v. *Quartodécimans*, in *Dictionnaire de Theologie Catholique* 13,2 (Paris 1937) 1445-1447; BAUS K., *La Pasqua e la disputa pasquale*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. I, Milano 1977[2], 350-357, tr. it.; BRIGHTAM F. E., *The Quartodeciman Question*, in "The Journal of Theological Studies" 15 (1923-1924) 254-270; CANTALAMESSA R., *L'omelia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, 67-95; CANTALAMESSA R., *La pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Torino 1971, rist. Casale Monferrato 1984, 116-137: *La controversia sulla Pasqua orientale e occidentale del II secolo*, e pp. 147-156: *Lo svolgimento della Pasqua quartodecimana*; CANTALAMESSA R., nella parte introduttiva a *La Pasqua nella Chiesa antica* ( = Traditio Christiana 3), Torino 1978, pp. XIX-XX; CANTALAMESSA R., *Questioni melitoniane. Melitone e i latini; Melitone e i quartodecimani*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 6 (1970) 259-267 [per i quartodecimani: pp. 259-267]; CAMELOT P.-Th., s. v. *Quartodécimans*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 12 (Paris 1989) 344-345; CASEL O., *La fête de Pâques dans l'Église des Pères* ( = Lex orandi 37), Paris 1963; 29-38, tr. francese; DUGMORE C. W., *A Note on the Quardodecimans*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* IV. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959 ( = Texte und Untersuchungen 79), Berlin 1961, 411-421; GROSSI V., *La pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo*, in "Augustinianum" 16 (1976) 557-571; HUBER W., *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin 1969; LEMOINE B., *La controverse pascale du 2e siècle: désaccords autour d'une date*, in "Questions liturgiques" 73 (1992) 223-231; LOHSE B., *Das Passafest der Quartodecimaner* (Beiträge zur Forderung christliche Theologie II,54), Güterlosh 1953; MOHRMANN C., *Le conflict pascal au IIème siècle. Note philologique*, in "Vigiliae Christianae" 16 (1962) 151-171; PERI V., *La data della Pasqua. Nota sull'origine e lo sviluppo della questione pasquale tra le chiese cristiane*, in "Vetera Christianorum" 16 (1976) 319-348; QUASTEN J., s. v. *Quartodezimaner*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963[2]) 924; SIMONETTI M., *Ro-*

ma cristiana tra II e III secolo, in "Vetera Christianorum" 26 (1989) 115-136 [& 1: *La questione pasquale:* pp. 115-122]; TRISOGLIO F., *Dalla Pasqua ebraica a quella cristiana in Melitone di Sardi,* in "Augustinianum" 28 (1988) 152-185 [sui quartodecimani: passim]; VISONÀ G., *Pasqua quartodecimana e cronologia evangelica della Passione,* in "Ephemerides Liturgicae" 102 (1988) 259-315; VISONA' G., *La Pasqua nella tradizione giudeo-cristiana e asiatica,* in "Rivista Liturgica" 76 (1989) 489-511.

**Sabellio e sabelliani** ⟶ MONARCHIANI ⟶ PATRIPASSIANI
Cf DPAC II, 3045: s. v. (SIMONETTI M.).
ANDRESEN C., *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffs,* in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 52 (1961) 1-39; ELZE M., s. v. *Sabellius,* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (Tübingen 1961[3]) 1262; LACHENSCHMID L., s. v. *Sabellianismus* e *Sabellios,* in *Lexikon für Theologie und Kirche,* 9 (Freiburg Br. 1964[2]) 193 e 193-194; SIMONETTI M., *Sabellio e il sabellianesimo,* in "Studi Storico-Religiosi" 4 (1980) 7-28; SIMONETTI M., *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi,* in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 22 (1986) 439-474 [particolarmente pp. 450-453: *Cleomene e Sabellio*].

**Satornilo (o Saturnino)** ⟶ GNOSTICISMO
Cf DPAC II, 3106-3107: s. v. (MONACI CASTAGNO A.).
BARDY G., s. v. *Satornil,* in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14,1 (Paris 1939) 1210-1211; BAUDRY G.-H., s. v. *Satornil* ou *Saturninus,* in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 13 (Paris 1992) 848; CAMELOT P.-Th., s. v. *Satornil (Saturninus),* in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg Br. 1964[2]) 344; PETERSON E., s. v. *Satornilo (Saturninus),* in *Enciclopedia Cattolica* 10 (Città del Vaticano 1953) 1964-1965; PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* ( = Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984, 449-458: *Satornil;* SCHLIER H., *Das Denken der frühchristlischen Gnosis (Irenäus, «Adv. Haer.» I,23,24),* in AA. VV., *Neutestamentliche Studien für Rudolph Bultmann,* Berlin 1954, 67-82.

**Sethiani** ⟶ GNOSTICISMO
Cf DPAC II, 3171-3173: s. v. (GIANOTTO C.).
COLPE C., *Sethian and Zoroastrian Ages of the World,* in LAYTON B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism.* Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31, 1978. Vol. II: *Sethian Gnosticism* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 41,2), Leiden 1981, 540-552; DANIÉLOU J., *Teologia del giudeo-cristianesimo* ( = Collana di Studi Religiosi), Bologna 1974, 107-118: *Gli gnostici Sethiani,* tr. it.; HANSEN J. V., *Adamas and the Four Illuminators in Sethian Gnosticism,* in "Opuscula Graeco-latina. Supplementa Musei Tusculani" 30 (1989) 55-71; KLIJN A. F. J., *Seth in Jewish, Christian and Gnosticism Literature,* Leiden 1977; LAYTON B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism.* Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31, 1978. Vol. II: *Sethian Gnosticism* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 41,2), Leiden 1981; MacRAE G. W., *Seth in Gnostic Texts and Tradition,* in AA. VV., *Society of Biblical Literature 1977 Seminar Papers,* Missoula 1977; SCHENKE H. M., *Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften,* in NAGEL P. (ed.), *Studia coptica,* Berlin 1974, 165-174; SCHENKE H. M., *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism,* in LAYTON B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism.* Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31, 1978. Vol. II: *Sethian Gnosticism* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 41,2), Leiden 1981, 588-616; 634-642; SEVRIN J. M., *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique* ( = Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section "Études" 2), Québec / Louvain 1986; STROUMSA G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* ( = Nag Hammadi Studies 24), Leiden 1984 [sopratutto sui sethiani]; TARDIEU M., *Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie,* in KRAUSE M. (ed.), *Gnosis and Gnosticism.* Papers read at

the Seventh International Conference on Patristic Studies, Oxford Sept. 8-13, 1975 ( = Nag Hammadi Studies 8), Leiden 1977, 204-210; TURNER J. D., *Sethian Gnosticism. A Literary History*, in HEDRICK C. W. - HODGSON R. (edd.), *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*, Peabody (Mass.) 1986, 55-86; WISSE F., *The Sethians and the Nag Hammady Library*, in AA. VV., *Society of Biblical Literature 1972 Proceedings*, Missoula 1972, 601-607.

**Severo (encratita)** → ENCRATISMO
Cf DPAC II, 3180: s. v. (PRINZIVALLI E.).

**Simmachiani**
Cf DPAC II, 3204: s. v. (KLIJN A.F.J.).
JELLICOE S., *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, 94-99; KLIJN A. F. J. - REININK G. J., *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects* ( = Supplements to "Novum Testamentum" 36), Leiden 1973, 52-54; SCHMID J., s. v. *Symmachianer*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg Br. 1964²) 1217.

**Simone mago e simoniani**
Cf CPG I, 1120; DPAC II, 3209-3210: s. v. (PERETTO E.); QUASTEN, I, 225.
ADLER N., *Simon der magier*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg Br. 1964²) 768-769; ALAND K., *Die «Apophasis Megale» und die simonianische Gnosis*, in "Theologie und Philosophie" 48 (1973) 410-418; AMAN É., s. v. *Simon le Magicien*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14,2 (Paris 1941) 2130-2140; BERGMEIER R., *Die Gestalt des Simon Magus in Act 8 und in der Simonianischen Gnosis. Aporien einer Gesamtdeutung*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 77 (1986) 267-275; BEYSCHLAG K., *Zur Simon-Magus-Frage*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 68 (1971) 391-408; BEYSCHLAG K., *Simon Magus und die christiliche Gnosis* ( = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 16), Tubingen 1974; CERFAUX L., *La gnose simonienne*, in "Recherches de Science Religeuse" 15 (1925) 489-511; 16 (1926) 265-285; 481-503, ripubblicata in *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux 1954, 191-262; DANIÉLOU J., *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, 99-106, tr. it.; DERRET J. D. M., *Simon Magus (Act 8, 9-24)*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 73 (1982) 52-68; FOSSUM J. - QUISPEL G., s. v. *Helena. I. (simonianisch)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 14 (Stuttgart 1987) 338-355; FOSSUM J., *The Simonian Sophia Myth*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 53/ns 11 (1987) 185-197; FRICKEL J., *Die «Apophasis Megale» in Hippolyt's «Refutatio» VI,9-18. Eine Paraphrase zur Apophasis Simons* ( = Orientalia Christiana Analecta 182), Roma 1968; GRANT R. M., *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1959, 70-96; JONAS H., *Simon Mago*, in ID., *Lo gnosticismo*, a cura di FARINA R. ( = Religione), Torino, 1991², 121-129, tr. it.; LECLERCQ H., s. v. *Simon le Magicien*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 15,1 (1950) 1459-1463; LÜDEMANN G., *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* ( = Göttinger theologische Arbeiten 1), Göttingen 1975; PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* ( = Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984, 325-342: *La «Gnose» de Simon le Magicien*; QUISPEL G., *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1972², 45-70; RUDOLPH K., *Simon-Magus oder Gnosticus? Zur Stand der Debatte*, in "Theologische Rundschau" 42 (1977) 279-359; SALLES DABADIE J. M. A., *Recherches sur Simon le Mage. I. L'«Apophasis Megalé»* ( = Cahiers de la Revue Biblique 10), Paris 1969; VINCENT H., *Le culte d'Hélène en Samarie*, in "Revue Biblique" 45 (1936) 221-232; WAARD M., *Two Non-Dualist Plays: Simon Magus and the Gnostic/Bolo*, New York 1982; WOLFSON H. A., *La filosofia dei Padri della Chiesa*. Vol I. *Spirito Trinità, Incarnazione* ( = Biblioteca di Studi Classici 8), Brescia 1978, 445-451: *Simone*, tr. it.

**Subordinazionismo**
Cf DPAC II, 3327: s. v. (SIMONETTI M.).
MARCUS W., *Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zu-*

*unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen "Theologie" und Kultur, unter besonderer Berucksichtung der Begriff «Oikonomia» und «Theologia»*, München 1963; MARCUS W., *Subordinationismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg Br. 1964²) 1138-1139; VAGAGGINI C., s. v. *Subordinazionismo*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 1465-1468.

**Teodoto (di Bisanzio), detto «il banchiere»** → ADOZIONISTI
Cf DPAC II, 3400: s. v. (SIMONETTI M.).
HILGENFELD A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884, rist. anastatica: Darmastadt 1963, 611-612.

* Si ricollegherebbero a Teodoto il Banchiere anche i Melchisedechiani: su di essi cf BARDY G., s. v. *Melchisédéciens*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10,1 (Paris 1928) 513-516.

**Teodoto (di Bisanzio), detto «il cuoiaio»** → ADOZIONISTI
Cf CPG I, 1858; DPAC II, 3400-3401: s. v. (SIMONETTI M.).
BERTRAND D., *L'argumentation scripturaire de Théodote le Corroyeur (Épiphane, Panarion 54)*, in AA. VV., *Lectures anciennes de la Bible* (= Cahiers de Biblia Patristica 1), Paris 1987, 153-168; CAMELOT P.-Th., s. v. *Theodotos der Ältere, "der Gerber"*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965²) 51; ELZE M., s. v. *Theodot von Byzanz, [der Gerber]*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (Tübingen 1962³) 750; LEBRETON J., *Teodoto*, in FLICHE A. MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. 2, Torino 1972³, 152-154 tr. it.; SIMONETTI M., *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 22 (1986) 439-474 [particolarmente pp. 446-450: *Teodoto e Artemone*].

**Teodoto (valentiniano)** → GNOSTICISMO → VALENTINO (GNOSTICO)
Cf CPG I, 1139; DPAC II, 3401-3402: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, I, 234-235.
BARDY G., s. v. *[Valentin. Les disciples]. Théodote*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15,2 (Paris 1950) 2517-2519; BROX N., s. v. *Theodotos Gnostiker*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965²) 52; FESTUGIÈRE A. J., *Notes sur les «Extraits de Théodote» de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin*, in "Vigiliae Christianae" 3 (1949) 193-207; ORBE A., *La trinidad maléfica (A proposito de «Excerpta ex Theodoto» 80,3)*, in "Gregorianum" 49 (1968) 726-761; PAGELS E. H., *Conflicting Versions of Valentinian Eschatology. Irenaeus'Treatise vs. the Excerpts from Theodotus*, in "Harvard Theological Review" 67 (1974) 35-53; PETERSON E., s. v. *Teodoto lo Gnostico*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 1946; SAGNARD F., *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote* (= Sources Chretiennes 23, 23 bis), Paris 1948, 1970²; SAGNARD F., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, 521-561: *Les Extraits de Théodote*.

**Tertulliano (montanista) e Tertullianisti** → CATAFRIGI → MONTANISTI
NB) Per Tertulliano cf le pp. 80-176 di questo 2° vol. di "*Introduzione ai Padri*"
AZZALI BERNARDELLI G., *"Quomodo et scriptum est" (Scorp. 11,5). Nota su ermeneutica e tradizione apostolica in Tertulliano montanista*, in "Augustinianum" 30 (1990) 221-257; BRAUN R., *Tertullien et le Montanisme: Église institutionelle et Église spirituelle*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 21 (1985) 245-257; DA LIO G., *Il valore probativo dei miracoli di Cristo in Tertulliano montanista*, in "Studia Patavina" 3 (1956) 185-212; FAGGIOTTO A., *La diaspora catafrigia: Tertulliano e la «Nuova Profezia»*, Roma 1924; GROSSI V., *A proposito della conversione di Tertulliano al montanismo (De pudicitia I, 10-13)*, in "Augustinianum" 27 (1987) 57-70; LEBRETON J., *Tertulliano. Il montanista*, in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, Vol. 2, Torino 1972³, 278-282, tr. it.; POWELL D., *Tertullianists and Cataphrygians*, in "Vigiliae Christianae" 29 (1975) 33-54; QUACQUARELLI A., *L'antimonarchianesimo di Tertulliano e il suo presunto montanismo*, in "Vetera Christianorum" 10 (1973) 5-45; QUACQUARELLI A., *La cultura indigena di Tertulliano e i tertullianisti di Carta-*

*gine*, in "Vetera Christianorum" 15 (1978) 207-221; SCARPAT G., nella parte introduttiva a *Q. S. F. Tertulliano. Contro Prassea* ( = Corona Patrum 12), Torino 1985, 112-118: *Tertulliano e il montanismo*; SCHÖLLGEN G., *"Tempus in collecto est" Tertullian der frühe Montanismus und die Naherwartung ihrer Zeit*, in "Jahrbuch für Antike und Christentum" 27-28 (1984-85) 74-96; SMITH R. G., *Tertullian and Montanism*, in "Theology" 46 (1943) 127-139; ZANNONI G., *Tertulliano montanista e il sacerdozio*, in "Euntes Docete" 11 (1958) 75-97

**Tolomeo (gnostico)** ⟶ GNOSTICISMO ⟶ VALENTINO (GNOSTICO)
Cf CPG I, 1135; DPAC II, 3475: s. v. (FILORAMO G.); QUASTEN, I, 231.
BARDY G., s. v. *[Valentin. Les disciples]. Ptolomée*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15,2 (Paris 1950) 2513-2515; FOERSTER W., *Die Grundzüge der ptolemäischen Gnosis*, in "New Testament Studies" 9 (1959/60) 16-31; GÖGLER R., s. v. *Ptolemaios, Gnostiker*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963[2]) 893-894; KRETSCHMAR G., s. v. *Ptolemäus gnostischer Lehrer*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (Tubingen 1961[3]) 720; MÉNARD J.-É., s. v. *Ptolomée Gnostique*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 12 (Paris 1989) 268; LEBRETON J., *Tolomeo*, in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, Vol. 2, Torino 1972[3], 54-56, tr. it.; QUISPEL G., *La lettre de Ptolémée à Flora*, in "Vigiliae Christianae" 2 (1948) 17-56, ripubblicato in ID., *Gnostic Sudies*. Vol. I, Leiden / Istambul 1974, 70-102; QUISPEL G., *Ptolémée. Lettre à Flora* ( = Sources Chretiennes 24 bis), Paris 1967[2] (1ª ed. 1949); SAGNARD F., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, 451-479: *La Lettre de Ptolomée à Flora*.

**Traducianesimo**
Cf DPAC II, 3502-3503: s. v. (DI BERARDINO A.).
BILLY D. J., *Traducianism as a Theological Model in the Problem of Ensoulment*, in "The Irish Theological Quarterly" 55 (1989) 18-38; MICHEL A., s. v. *Traducianisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15,1 (Paris 1946), 1350-1365; OGGIONI G., s. v. *Traducianismo*, in *Enciclopedia Cattolica* 12 (Città del Vaticano 1954) 414-416; VORGRIMLER H., s. v. *Traduzianismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965[2]) 302.

**Valentino (gnostico) e Valentiniani** ⟶ GNOSTICISMO
Cf CPG I, 1132; DPAC II, 3542-3544: s. v. *Valentino gnostico* (GIANOTTO C.); QUASTEN, I, 229-231.
BARDY G., s. v. *Valentin, [gnostique]*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15,2 (Paris 1950) 2497-2519; CAMELOT P.-Th., s. v. *Valentinianer* e *Valentinos, Gnostiker*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965[2]) 601-602 e 602; DAVISON J. E., *Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians*, in "The Second Century" 3 (1983) 201-217; De ANDIA Y., *La résurrection de la chair selon les Valentiniens et Irénée de Lyon*, in "Les quatres Fleuves" 15-16 [AA. VV., *Dieu l'a ressuscité d'entre les morts*] (Paris 1982) 59-70; DESJARDINS M. R., *Sin in Valentinianism* ( = Society of Biblical Literature, Dissertation series 108), Atlanta 1990; DESJARDINS M., *The Sources for Valentinians Gnosticism: A Question of Methodology*, in "Vigiliae Christianae" 40 (1986) 342-347; DEVOTI D., *Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano*, in "Augustinianum" 18 (1978) 47-61; DUBOIS J.-D., s. v. *Valentin. École valentinienne*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 16 (Paris 1992) 146-156; FOERSTER W., *Von Valentin zu Heracleon* ( = Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 7), Giessen 1928; FREDOUILLE J. C., nella parte introduttiva a *Tertullien. Contre les valentiniens*. Tome I ( = Sources Chrétiennes 280), Paris 1980, 24-46: *Tertullien et le Valentinianisme*; GOOD D. J., *Sophia in Valentinianism*, in "The Second Century" 4 (1985) 193-201; GREEN H. A., *Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation*, in "Journal of Religious History" 12 (1982) 109-124; JONAS H., *La speculazione valentiniana*, in ID., *Lo gnosticismo*, a cura di FARINA R. ( = Religione), Torino, 1991[2], 190-222, tr. it.; KOSCHORKE K., *Patristische Materialen zur Spätgeschichte der Valentinianischen Gnosis*, in KRAUSE M. (ed.), *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at

the 8th International Conference on Patristic Studies, Oxford Sept. 3-8, 1979 ( = Nag Hammadi Studies 17), Leiden 1981, 120-139; KRETSCHMAR G., s. v. *Valentin, Gnostiker*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (Tubingen 1962³) 1225-1226; LAMPE P., *Valentinianer*, in ID., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* ( = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 18), Tübingen 1987, 251-268; LAYTON B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31 1978. Vol. I: *The School of Valentinus* ( = Studies in the History of Religions. Supplements to "Numen" 41,1), Leiden 1980; LEBRETON J., *Valentino*, in FLICHE A. - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. 2, Torino 1972³, 45-54, tr. it.; LÜDEMANN G., *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom*. I. *Valentin und Marcion*. II. *Ptolomäus und Justin*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 70 (1979) 97-114; MC GUIRE A. M., *Valentinus and the «Gnostikè Haíresis»: Irenaeus, Haer. I.XI.1 and the Evidence of Nag Hammadi*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVIII,1. Papers of the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1983, Kalamazoo (Michigan) 1986, 247-252; MAHÉ J. P., nella parte introduttiva a *Tertullien. La chair du Christ*. Tome I ( = Sources Chrétiennes 216), Paris 1975, 28-68: *Valentin*; MARKSCHIES C., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmente Valentins* ( = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65), Tübingen 1992; MARKUS R. A., *Pleroma and Fulfilment*, in "Vigiliae Christianae" 8 (1954) 193-224; MARROU H. I., *La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne*, in BIANCHI U. (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Testi e discussioni*, Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966, Leiden 1967, 215-225; MÉNARD J. É., *Un exposé valentinien de Nag Hammadi*, in "Revue des Sciences Religeuses" 58 (1984) 52-63; MONTSERRAT-TORRENTS J., *El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis*, in "Enrahonar" 1 (1981) 17-31; ORBE A., *La Encarnación entre los Valentinianos*, in "Gregorianum" 53 (1972) 201-234; ORBE A., *Estudios valentinianos*, 6 voll. ( = Analecta Gregoriana, series theologica 65. 83. 99. 100. 113. 158), Roma 1955-1966; ORBE A., *Los hombres y el creador según una homilía de Valentin (CLEM. «Strom.» IV, 13,89,1-91,3)*, in "Gregorianum" 55 (1974) 5-48 e 339-368; ORBE A., *La mediación entre los valentinianos*, in "Studia Missionalia" 21 (1972) 265-301; ORBE A., *Trayectoria del Pneuma en la Economia Valentiniana de la Salud*, in "Compostellanum" [Sección Ciencias Eclesiástica] 33 (1988) 7-52; ORBE A., *Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial*, in "Gregorianum" 58 (1977) 5-53; PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* ( = Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984, 481-527: *Valentin*; QUISPEL G., *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, in "Eranos Jahrbuch" 15 (1947) 249-286, ripubblicato in ID., *Gnostic Sudies*. Vol. I, Leiden / Istambul 1974, 37-57; QUISPEL G., *The original doctrine of Valentinus* in "Vigiliae Christiane" 1 (1947) 43-73, ripubblicato in ID., *Gnostic Studies*. Vol. I, Leiden / Istambul 1974, 27-36; QUISPEL G., *Origen and the Valentinian Gnosis*, in "Vigiliae Christianae" 28 (1974) 29-42; RUDOLPH K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiker Religion*, Göttingen / Leipzig 1977, 1980², 339-347; SAGNARD F. H. M., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947; SIMONETTI M., *«Psyché» e «psychikós» nella gnosi valentiniana*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 2 (1966) 1-47; STEAD G. C., *The Valentinian myth of Sophia*, in "Journal of Theological Studies" 20 (1969) 75-104; TARDIEU M., *"Comme à travers un tuyau". Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ*, in BARC B. (ed.), *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi*, Québec 22-25 août 1978 ( = Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section "Études" 1), Québec / Louvain 1981, 151-177.

(Mario Maritano)

# ABBREVIAZIONI E SIGLE

AKG: Arbeiten zur Kirchengeschichte. Berlin.
ANCL: Ante-Nicene Christian Library. Edinburg.
AnGr: Analecta Gregoriana. Roma.
AT: Antico Testamento.
BAC: Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
BHTh: Beiträge zur historischen Theologie. Tübingen.
BELLINI: BELLINI E., *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1981.
BKV: Bibliothek der Kirchenväter. München / Kempten.
BLE: Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse.
BPat: Biblioteca Patristica. Firenze.
BiblScRel: Biblioteca di Scienze Religiose. Roma.
BibTh: Bibliothèque de Théologie. Paris.
BUR: Biblioteca Universale Rizzoli. Milano.
CCA.T: Cultura cristiana antica - Testi. Roma.
CChr.SL: Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout.
ClRel: Classici delle Religioni. Sezione IV: La religione cattolica. Torino.
CP: Corona Patrum. Torino.
CPat: Collana patristica (ed. Paoline), Alba / Roma.
CPG I: *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. I, *Patres Antenicaeni*, cura et studio M. GEERARD, Turnhout 1983.
CPL: *Clavis Patrum Latinorum*, ed. DEKKERS E., (Sacris Erudiri 3) Steenbrugge 1961².
CPS.G: Corona Patrum Salesiana, series graeca. Torino.
CPS.L: Corona Patrum Salesiana, series latina. Torino.
CSCO: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain.
CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien.
CSHB: Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn.
CTP: Collana di Testi Patristici. (Ed. Città Nuova) Roma.
CUF: Collection des Universités de France (Budé). «Les belles lettres». Paris.
DIELS-KRANZ, I: DIELS H. - KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Berlin 1951⁶.
DPAC: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di DI BERARDINO A., Casale Monferrato 1983 (Vol. I); 1984 (Vol. II); 1988 (Vol. III).
DSp: *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Paris.
DThC: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris.
FaCh: The Fathers of the Church. New York.
FKGG: Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. Stuttgart.
GCS: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig.
IPat: Instrumenta Patristica. Steenbrugge - La Haye.
IThSt: Innsbrucker theologische Studien. Innsbruck / Wien.
JThS: Journal of Theological Studies.
LChrPr: Latinitas Christianorum Primaeva. Nijmegen.
LCO.A: Letture cristiane delle Origini - Antologie. Alba / Roma / Milano.
LCO.T: Letture cristiane delle Origini Testi. Alba / Roma / Milano.
LCPM.A: Letture cristiane del primo millennio - Antologie. Milano.

Loeb: Loeb Classical Library. London.
MLes: Museum Lessianum, Section Théologique. Toulouse / Bruges / Paris.
MThSt: Münchener Theologische Studien. München.
NT: Nuovo Testamento.
OrChrA: Orientalia Christiana Analecta. Roma.
PatSor: Patristica Sorbonensia. Paris.
PG: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. MIGNE J.-P., Paris.
PhA: Philosophia antiqua. Leiden.
PL: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. MIGNE J.-P., Paris.
PLS: *Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum*, ed. HAMMAN A., Paris.
PO: *Patrologia orientalis*. Paris.
PTS: Patristische Texte und Studien. Berlin / New York.
QUASTEN, I: QUASTEN J., *Patrologia*. Vol. I. *Fino al Concilio di Nicea*, tr. it. a cura di Nello BEGHIN, Casale Monferrato, 1980[4], rist. 1983.
QVetChr: Quaderni di «Vetera Christianorum». Bari.
SBFAn: Studii Biblici Franciscani Analecta. Jerusalem.
SC: Sources Chrétiennes. Paris.
SEA: Studia Ephemeridis «Augustinianum». Roma.
StPatrMed: Studia Patristica Mediolanensia. Milano.
StT: Studi e Testi. Roma.
SubHag: Subsidia Hagiographica. Bruxelles.
SupVigChr: Supplements to «Vigiliae Christianae». Leiden.
SVF: Von ARNIM J., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Leipzig 1903-1905; 4 voll. Stuttgart 1906.
Th: Théologie. Paris.
TU: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig / Berlin.
Usener: USENER H., *Epicurea*, Leipzig 1887, rist. anastatica: Roma 1963 e Stuttgart 1966.
VetChr: Vetera Christianorum. Bari.
VSen, n.s.: Verba Seniorum. Collana di testi patristici e medievali: nuova serie. Alba.

## ALTRE ABBREVIAZIONI

a. c.: articolo citato.
c. (cc.): capitolo (capitoli).
cf: confronta.
EAD - ID: Eadem Idem (Autrice autore immediatamente prima citata -o).
ed. edd.: edidit - ediderunt (edito a cura di uno o più autori).
l. c.: luogo (o passo) citato.
n.: nota.
n° (num.): numero.
o. c.: opera citata.
rist. (anast.): ristampa (anastatica).
s. v.: sotto la voce (del Padre della Chiesa precedentemente indicato).
sec.: secolo.
tr. (it.): traduzione (italiana).
v.: vedi.

# I PRIMI MAESTRI DEL PENSIERO CRISTIANO

Custodire e difendere la tradizione degli apostoli, *la gloriosa e veneranda norma della nostra tradizione*, dice San Clemente:[1] questa fu la preoccupazione della Chiesa nascente e il compito che si prefissero gli scrittori del secondo secolo.

Nei primi decenni del secolo seguente, Origene affermerà il dovere della fedeltà alla tradizione, ma insieme la necessità dell'indagine scientifica. Ecco come si esprime nella prefazione al suo trattato dogmatico *Perì Archôn*:

*Si deve ricevere come articolo di fede soltanto ciò che non si allontana in nulla dalla tradizione ecclesiastica ed apostolica. Però bisogna sapere che i santi Apostoli, predicando la fede in Cristo, manifestarono chiaramente a tutti, anche ai più pigri nella ricerca della scienza divina, gli articoli che ritenevano necessari, lasciando il compito di ricercarne le cause profonde a coloro che avrebbero ricevuto dallo Spirito Santo gli eccellenti doni della parola, della sapienza e della scienza. Essi si accontentarono di annunciare il resto, senza spiegarne né la causa né il modo, per lasciare ai loro posteri, appassionati per lo studio e amanti della saggezza, una materia in cui avrebbero potuto esercitare con frutto il loro ingegno.*[2]

Origene continua elencando le verità da credersi e distinguendole nettamente dalle questioni non definite, che possono essere oggetto di studio e di discussione, e in questo suo trattato fornisce la prima spiegazione scientifica del cristianesimo, prima *Summa Theologica*. Egli è il primo grande maestro della speculazione teologica, il fondatore della scienza biblica e della teologia ascetica. Molto al di sotto di lui è il suo predecessore nella cosiddetta "Scuola di Alessandria": Clemente, poeta e filosofo, educatore e moralista, più che genio speculativo.

Anche l'Occidente e l'Africa hanno i loro maestri: ma la teologia degli occidentali, più positivi e più cauti, alla quale Tertulliano fornirà

1. *1 Clem.*, 7,2.
2. *Perì Archôn*, I, praef. 2 [in fine]-3.

un linguaggio tecnico, ha carattere di scienza eminentemente tradizionale, non d'indagine speculativa.

Il primo in ordine di tempo è Ireneo, anello di congiunzione tra gli scrittori del secondo e quelli del terzo secolo, ultimo uomo apostolico e primo teologo. La sua teologia non è speculazione, ma esposizione, spiegazione e difesa della dottrina tradizionale. I suoi scritti offrono un saggio del metodo che seguiranno gli autori del terzo secolo. La sua opera maggiore, *Adversus Haereses*, ha lo scopo di confutare lo gnosticismo e di esporre la dottrina della Chiesa; l'opera minore, *Esposizione della predicazione apostolica*, è una sintesi della dottrina cristiana.

Lo scopo apologetico e polemico è ancora presente negli scrittori del terzo secolo, Ippolito, Minucio, Tertulliano, Novaziano, Lattanzio; ma risalta e prevale in essi l'intento di esporre e spiegare le verità della fede: essi sono i primi maestri del pensiero cristiano. Si hanno così i primi trattati, in cui viene esposta la dottrina cristiana in generale o è sviluppato un punto particolare, i primi saggi di esegesi biblica, di cronaca e di storia, ma sempre nell'alveo della tradizione orale e scritta della Chiesa.

Con Origene la teologia, associandosi alla filosofia, diverrà scienza speculativa e farà il primo grande balzo; avrà poi il suo pieno sviluppo e la sua salda organizzazione strutturale nei grandi teologi del secolo quarto, raggiungendo il suo culmine con Sant'Agostino.

# S. IRENEO DI LIONE

## Vita

Le poche ed incerte notizie biografiche di Ireneo provengono dalla sua stessa testimonianza, tramandataci dallo storico Eusebio di Cesarea nella *Storia Ecclesiastica*.

Ireneo nacque con ogni probabilità a Smirne o dintorni verso il 135-140, dove ancora giovane fu alla scuola del vecchio Policarpo e di qualche altro presbitero, cioè di coloro che erano stati discepoli degli apostoli (EUSEBIO, *H. E.*, 3,39,4: testimonianza di Papia). Ecco come egli ne accenna brevemente nell'*Adversus Haereses: Noi l'abbiamo visto (Policarpo) nella nostra prima età: egli infatti ebbe vita longeva ed era molto vecchio quando lasciò questa vita con un gloriosissimo e nobilissimo martirio.*[1]

Alla scuola di Policarpo, Ireneo ebbe come condiscepolo Florino, che divenne prete a Roma e poi apostatò abbracciando l'eresia di Montano.[2] Eusebio, elencando le opere di Ireneo, accenna anche ad una *Lettera a Florino*[3] e poi dice: *Nella lettera a Florino, che abbiamo ricordato, Ireneo rievoca alla mente di Florino il tempo in cui erano discepoli di Policarpo e gli dice: Codesti tuoi insegnamenti, o Florino, per dirla in breve, non sono dottrinalmente sani; discordano con la Chiesa e gettano nell'empietà più profonda i miseri che li abbracciano; sono insegnamenti che neppure gli eretici, che sono fuori della Chiesa, hanno osato mai di dare; sono insegnamenti che certamente non ti diedero i presbiteri vissuti prima di noi e che furono in intimità con gli Apostoli. Io ti ho conosciuto quand'ero ragazzo, ed è stato nell'Asia inferiore, presso Policarpo di cui cercavi la stima, sebbene tu occupassi un posto splendido nella reggia.*[4] *Le cose d'allora le rammento meglio di quelle recenti. Perché ciò che si apprende nella fanciullezza forma un tutt'uno con la nostra vita, e si sviluppa e cresce con essa. Io ti potrei dire ancora il luogo dove*

1. *A. H.*, 3,3,4.
2. EUSEBIO, *H. E.*, 5,15.
3. *H. E.*, 5,20,1.
4. Cioè la corte del proconsole d'Asia, Aurelio Flavio, il futuro imperatore Antonino.

*il beato Policarpo era solito sedersi per parlarci, e come entrava in argomento; quale vita conduceva, quale era l'aspetto della sua persona, i discorsi che teneva al popolo, come ci discorreva degli intimi rapporti avuti con Giovanni e con gli altri che avevano visto il Signore, dei quali rammentava le parole e le cose da loro udite intorno al Signore, ai suoi miracoli e alla sua dottrina. Tutto ciò Policarpo l'aveva appreso proprio dai testimoni oculari del Verbo della Vita, e lo annunciava in piena armonia con le sacre Scritture. Queste cose che allora, per dono della divina misericordia, attentamente ascoltai, le conservo nella memoria; non già sulla carta, ma nell'intimo del cuore e, grazie a Dio, assiduamente e amorosamente le ripenso. Posso affermarti davanti al Signore che, se quel presbitero beato e apostolico avesse inteso cose di questo genere, sarebbe uscito in un grido, si sarebbe turato gli orecchi, e avrebbe detto, come era solito dire: «Buon Dio, a che tempi mi hai serbato! Ecco che cosa mi tocca sopportare»! e, senz'altro sarebbe fuggito da quel luogo, dove, in piedi o seduto, avesse udito tali discorsi.*[5]

Non sappiamo quando Ireneo si trasferì dall'Asia Minore alla Gallia Lugdunense, dopo un probabile soggiorno a Roma; ma questa andata dovette coincidere con i primi sviluppi dell'importante comunità cristiana di Lione, dove nel 177 troviamo il vescovo novantenne Potino e, annoverato tra i suoi presbiteri, Ireneo.

Proprio in quell'anno la comunità lionese inviò a Roma da papa Eleutero, Ireneo, latore di una lettera commendatizia in favore dei montanisti, un gruppo di carismatici della Frigia che andavano fomentando entusiasmo ed apprensioni tra i cristiani, perché si dicevano portatori di una nuova profezia, spargendo idee apocalittiche.[6] Eusebio, solerte raccoglitore di cose antiche, così li descrive: *I discepoli di Montano, d'Alcibiade e di Teodoto cominciavano proprio allora a godere presso molti in Frigia fama di profeti. Le meraviglie dei carismi divini, molte e di vario genere, che anche in quel tempo accadevano nelle diverse Chiese, inducevano a credere che essi avessero il dono della profezia. Poiché erano sorti dissensi riguardo a questi profeti, i fratelli della Gallia (Lione)..., mentre erano in ceppi, mandarono lettere ai fratelli dell'Asia e della Frigia, e a Eleutero, vescovo di Roma, con la missione specifica di rappacificare le Chiese.*[7]

Dopo questa presentazione, Eusebio ci riporta pure il tenore della lettera dalla quale Ireneo viene presentato quale *zelatore del testa-*

5. *H. E.*, 5,20,4-7 (cf anche nel primo volume di "*Introduzione ai Padri*" di BOSIO G. Dal COVOLO E. MARITANO M., Torino 1990, pp. 107-108).

6. Più tardi, il Papa, meglio informato su questo movimento, lo condannò.

7. *H. E.*, 5,3,4.

*mento di Cristo e come prete della Chiesa.* Eccola: *Questi martiri raccomandarono Ireneo al vescovo di Roma e lo elogiarono molto dicendo: «Nuovamente ti auguriamo ogni felicità in Dio e che essa sia senza fine, padre Eleutero. Abbiamo dato incarico a Ireneo, fratello nostro e compagno, di portarti queste lettere; tu degnati di accoglierlo come uno zelatore del testamento di Cristo. Se pensassimo che la posizione di uno è quella che lo rende giusto, te lo avremmo subito presentato come prete della Chiesa, come infatti egli è».*[8]

Questa missione romana sottrasse Ireneo alla persecuzione di Marco Aurelio che mietè quarantotto vittime, tra le quali il vescovo Potino, morto di maltrattamenti in prigione.[9]

Al suo rientro a Lione, egli fu eletto vescovo della città e dei dintorni: il novello pastore cercò di realizzare un lavoro apostolico veramente impegnativo in una triplice direzione o scopi:

a) adoperarsi per la diffusione del cristianesimo lungo il Rodano;

b) opporsi con la predicazione e con gli scritti allo gnosticismo di Valentino che si andava diffondendo nella Gallia del Sud;

c) risolvere la questione pasquale con Papa Vittore (189-198), in modo da portare la pace tra i vescovi orientali e il Papa.

Questo triplice lavoro lo tenne occupato per tutto il resto della vita, che si conchiuse verso il 202-203, forse con il martirio, secondo quando ci hanno tramandato Girolamo[10] e Gregorio di Tours.[11] La liturgia lo venera come martire il 28 Giugno. Le sue reliquie furono profanate da parte degli Ugonotti nel 1562.

**Personalità**

Ireneo non è un cattedratico, ma è l'uomo della fede, della chiesa: è un vescovo-pastore, del quale ha il senso della misura, la ricchezza della dottrina, l'ardore missionario. È l'ultimo uomo apostolico, in quanto è vissuto nell'ambiente degli apostoli; ha dato inizio alla teologia in quanto uomo della Tradizione e della Scrittura.

Il suo scopo non è scientifico, ma pratico, cioè: difendere la vera dottrina contro gli eretici (gnostici) ed esporre con chiarezza le verità della fede; per questo, è stato scritto, «ha ucciso lo gnosticismo e fondato la teologia cristiana».[12]

Spirito imparziale ed equilibrato, ha come fine aiutare tutti a tro-

8. *H. E.*, 5,4,1-2.
9. Cf *Atti dei martiri di Lione*, 29-31.
10. *Comm. in Is.*, 64,4; cf *Martyr. Hieronym.*, 28 Giugno.
11. *Hist. Francorum*, 1,27 e *In glor. mart.*, 50.
12. DUFOURCQ A., *Sant'Ireneo*, Roma 1906, 165, tr. it.

vare Cristo e non combattere ed umiliare l'avversario, proprio perché l'unità non è uniformità, e la pace e la concordia impongono a tutti concessioni che non toccano l'essenziale. Perciò è disposto con tutte le forze, senza mai stancarsi, a tendere la mano ad ogni uomo di buona volontà, perché *l'uomo vivente è la gloria di Dio*[13] ed è destinato alla visione beatifica.

Eusebio ce lo presenta soprattutto come un autentico *Ireneo*, cioè *operatore di pace*, descrivendo la controversia per la celebrazione della Pasqua sorta tra i vescovi dell'Asia e papa Vittore (nel 190-191) che li minacciò di scomunica. In tale circostanza, Ireneo, a nome delle Chiese della Gallia scrisse al pontefice una lunga lettera dove *rispettosamente lo esortava, con grande corredo di considerazioni, a non scomunicare intere Chiese di Dio, perché fedeli ad una antica consuetudine.*[14] Il suo intervento, che invitava all'indulgenza e alla mitezza, ristabilì l'armonia tra i vari contendenti.

**Scritti**

Secondo Eusebio (*H. E.*, 5, passim) e Girolamo (*Vir. ill.*, 35), Ireneo scrisse numerose opere che potremmo dividere in maggiori e minori. Le maggiori sono rappresentate dalle due opere:

1. *De detectione et eversione falso cognominatae agnitionis*, cioè: *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*. Abitualmente è chiamata: *Adversus Haereses, libri quinque*.

2. *Demonstratio apostolicae praedicationis*, cioè: *Esposizione della predicazione apostolica* (in 100 brevi capitoli).

Ambedue le opere furono scritte in greco, ma è stato perduto il testo. Della prima rimane una traduzione latina, molto letterale, che è certamente anteriore al tempo di S. Agostino e che parrebbe già conosciuta da Tertulliano (morto verso il 240): forse fu fatta a Lione. Del testo greco abbiamo ampie citazioni nelle opere di Ippolito, di Eusebio e specialmente di Epifanio nel suo *Panarion* (*Cassetta di medicazione*), dove riporta quasi tutto il libro primo dell'*Adversus Haereses*. Della seconda fu scoperta solo nel 1904 una traduzione armena, che venne pubblicata per la prima volta nel 1907 in tedesco. L'*Adversus Haereses* fu composto negli anni che seguono il 180: i primi tre libri sotto il papa Eleutero (175-189) e gli altri due sotto Vittore (189-198). La *Demonstratio* fu composta dopo l'opera maggiore.

13. Cf IRENEO, *A. H.*, 4,20,7.
14. In EUSEBIO, *H. E.*, 5,24,11.

Tra le minori, delle quali ci sono pervenuti solo dei frammenti più o meno lunghi, ricordiamo:

1. La lettera indirizzata a Florino *Sulla monarchia*, ovvero *Che Dio non è l'autore del male* (cf EUSEBIO, *H. E.*, 5,20,4-8).

2. Il trattato *Sulla Ogdoade* indirizzato all'apostata Florino (cf EUSEBIO, *H. E.*, 5,20,2).

3. La lettera a Blasto *Sullo scisma* (cf EUSEBIO, *H. E.*, 5,20,1).

4. Estratti di una lettera al papa Vittore sulla data di Pasqua (cf EUSEBIO, *H. E.*, 5,24,17).

5. Eusebio conosceva inoltre il suo trattato *Sulla conoscenza* e «un libretto di diversi discorsi in cui menziona l'Epistola agli Ebrei e la Sapienza di Salomone, e ne cita diversi passi» (EUSEBIO, *H. E.*, 5,26). Si trattava forse di una raccolta di prediche.

## Schema e contenuti delle due opere maggiori

### L'*Adversus Haereses*

Ireneo ha scritto l'*Adversus Haereses* per rispondere al desiderio di un suo amico, forse un vescovo, che gli aveva chiesto informazioni sugli errori degli eretici che non conosceva bene. Nella concezione dell'autore l'opera doveva essere brevissima, ma a poco a poco la materia si andò ampliando, assumendo le vaste proporzioni attuali. Il titolo e i diversi accenni del testo stesso danno la struttura:

a) *Detectio falsae agnitionis*: smascheramento (1° libro). Il primo libro ha lo scopo di smascherare *l'informe e misero corpo di questa subdola volpe* (*A. H.*, 1,31,4), cioè la falsa gnosi, partendo dal principio che *basta svelare le loro teorie per confutarle*. Perciò Ireneo, iniziando dal sistema di Tolomeo, da lui combattuto in modo particolare, passa a smascherare le varie forme gnostiche del valentinianesimo e prosegue poi alle altre concezioni gnostiche: riguardo ad esse si mostra sincero e ben informato, quantunque non abbia sempre tenuto conto dell'età precisa dei documenti.

b) *Eversio falsae cognitionis*: confutazione (2°-5° libro). Con il secondo libro inizia la confutazione ricorrendo alla dialettica e alle prove della ragione, con le quali si dimostra l'assurdità delle concezioni gnostiche e l'inanità degli argomenti dei loro corifei. Nel terzo, che è la parte più importante, Ireneo trae i suoi argomenti dalla Tradizione. La regola di fede si trova nell'insegnamento degli Apostoli che fu conservata senza alterazioni dalla Chiesa, mediante la successione dei vescovi delle principali sedi apostoliche. Ora questo insegnamento degli Apostoli è in contraddizione con quello degli gnostici. La con-

futazione continua anche nel quarto, ove gli argomenti vengono presi dalle parole di Gesù Cristo (*per domini sermones*); ma nelle parole di Gesù Ireneo comprende anche le dottrine dell'Antico Testamento, poiché era sempre il Verbo che si esprimeva tramite gli autori sacri. Praticamente in questo libro Ireneo vuole mettere in luce l'unità d'origine dei due Testamenti, negata dai marcioniti e da altri gnostici. Anche nel quinto libro egli continua a portare argomenti del Nuovo Testamento e tratta anche della questione del fine ultimo, ivi egli condivide idee millenariste.

Il trattato *Adversus Haereses* dal punto di vista teologico, è un'opera capitale, per cui la sua importanza sorpassa di molto la questione contingente dello gnosticismo. Si può dire che, per i princìpi che Ireneo vi stabilisce sull'autorità dottrinale della Chiesa ed in particolare di *quella grandissima e antichissima e conosciuta da tutti, fondata e stabilita a Roma dai gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo,*[15] l'autore confuta anticipatamente tutte le eresie di ogni genere e di qualsiasi tempo!

### La *Demonstratio apostolicae praedicationis*

La *Demostratio* è l'opera della maturità ed è indirizzata ad un amico chiamato Marciano. La possiamo considerare come un compendio catechetico, a scopo di edificazione, per cui è assente ogni forma di polemica. Si può dividere in due parti:

Prima parte: dopo alcune osservazioni introduttive (cc. 1-3), l'autore studia il contenuto della fede cristiana (cc. 4-42), cioè: della SS. Trinità, della creazione, della caduta dell'uomo, dell'incarnazione del Verbo e della redenzione.

Seconda parte: si dimostra la verità della rivelazione cristiana, attingendo alle profezie dell'Antico Testamento, per cui il Redentore viene presentato come il Figlio di David e il Messia promesso (cc. 43-97).

Nella conclusione Ireneo esorta i lettori a vivere in modo coerente la loro fede, mettendoli in guardia contro l'eresia e le sue empietà (cc. 98-100).

## Sintesi dottrinale

Le significative espressioni di *Adversus Haereses* 2,26,1[16] denotano la mentalità di Ireneo, influiscono sul suo metodo e pensiero teo-

15. *A. H.*, 3,3,2.
16. Sono riportate nella parte antologica alla p. 21s.

logico, evidenziano anche la sua diffidenza per la filosofia e la cultura greca e, al contrario la sua adesione con tutto il cuore agli scritti degli «anziani». Egli non polemizza con la filosofia come Taziano, Tertulliano ed altri; preferisce ignorarla. Ireneo è perciò un teologo eminentemente positivo e vuole essere fedele a tutti i dati scritturistici e tradizionali; ma questa sua diffidenza eccessiva per la speculazione gli impedisce di farne una sintesi armonica e soddisfacente. La reazione al razionalismo gnostico, la cui esegesi era spesso una strumentalizzazione ideologica della Parola di Dio, ha portato Ireneo all'eccesso opposto, ad un certo antintellettualismo.

La sua condanna dell'eresia gnostica, per quanto legittima e doverosa, è stata spinta a tal punto di non risparmiare neanche gli elementi validi che vi si trovano e gli ha impedito di cogliere il significato profondo e autentico dell'esperienza dei suoi adepti, del tutto estranea ad uno spirito come il suo, saldamente ancorato alla fede tradizionale della Chiesa e di essa completamente soddisfatto. Inoltre, per una certa animosità verso gli avversari, si è lasciato prendere talvolta la mano da una facile ironia per cui talora fa di ogni erba un fascio e non sa bene distinguere ciò che era errato e caduco da ciò che poteva essere accettabile. In altre parole, Ireneo è stato un polemista ad oltranza. Questo lo si vede specialmente nel secondo libro dell'*Adversus Haereses*, che è eminentemente polemico; ma quando egli entra nel campo che è suo, (dal terzo in poi), i suoi argomenti diventano piú validi e meno polemici: infatti hanno l'appoggio della Parola di Dio e della Tradizione, cioè le fonti dove si trova il "carisma della verità", iniziando così la vera Teologia. Quindi giustamente il vescovo di Lione meritò e merita il titolo di «primo teologo» e di «fondatore della Teologia cattolica», in quanto espresse per primo in termini dogmatici l'insieme della dottrina cristiana.

Detto questo in generale, vediamo ora alcuni elementi importanti della sua dottrina teologica, cioè: la regola della fede e la sua trasmissione; Dio e la Trinità; Cristo e la Redenzione; la mariologia; lo Spirito Santo e la vita spirituale.

### 1. *La regola della fede*

Per Ireneo la *regula fidei*, il canone immutabile di verità, è il magistero vivente della Chiesa, magistero che la conserva senza alterazioni e con perenne giovinezza, per mezzo dell'azione vivificante dello Spirito Santo. Questa *regula fidei* si trova esposta in vari brani dei primi libri dell'*Adversus Haereses*, ma particolarmente nei primi quattro capitoli del libro terzo. La possiamo sintetizzare così:

— l'esatta interpretazione delle S. Scritture, fonte della stessa fede,

esige *una regola fissa della verità,*[17] che è rappresentata dal simbolo che riceviamo nel Battesimo o, meglio, dalla stessa fede che viene insegnata da tutte le Chiese e di cui il *simbolo* è l'espressione;

— la cura di conservare e spiegare rettamente questa *regola* spetta solo alla Chiesa che ha ricevuto lo Spirito Santo proprio per questo. Infatti: *dove vi è la Chiesa, vi è anche lo Spirito di Dio e dove vi è lo Spirito di Dio ivi è la Chiesa e ogni grazia. Ora lo Spirito è verità;*[18]

— il vero insegnamento quindi è quello che viene impartito dai pastori attuali, che possono provare di averlo ricevuto, per mezzo di una tradizione ininterrotta, dagli Apostoli, in quanto Cristo l'ha affidato loro. È quello che si trova nelle Chiese-madri (Roma, Efeso, Corinto...), cioè quelle che possono dimostrare, attraverso il catalogo dei loro vescovi risalente fino agli inizi del cristianesimo, di avere un'origine apostolica, in quanto la successione ininterrotta dei vescovi in queste Chiese garantisce la verità delle loro dottrine. In altre parole: la *regula fidei* è il magistero attualmente vivo nella Chiesa;

— questa ricerca storica però è difficile e disagevole, ma c'è un criterio di verità alla portata di tutti e che per tutti è bastevole: l'insegnamento della Chiesa di Roma,[19] massima ed antichissima, che ha maggior apostolicità, perché trae origine dai due corifei del collegio apostolico, Pietro e Paolo: con essa debbono accordarsi tutte le Chiese.

Con questi argomenti Ireneo confuta fin dalle fondamenta la pretesa degli gnostici: anzitutto non posseggono la verità perché non sono di origine apostolica; inoltre, la verità e quindi la salvezza non sono il privilegio o un monopolio di pochi (esoterismo gnostico), ma tutti le possono raggiungere attraverso la predicazione dei successori degli apostoli, cioè dei vescovi in comunione con le Chiese-madri.

## 2. *Dio e la Trinità*

Ireneo aveva di mira la lotta contro lo gnosticismo che ammetteva un Dio supremo distinto da un demiurgo, organizzatore della materia, per cui dovette sottolineare particolarmente l'*unità di Dio*, infinitamente buono e santo, creatore del mondo splendido per armonia e bellezza, mentre il disordine verrà con il peccato. Tuttavia questa semplicità e unità di essenza non escludono la *Trinità*, termine che Ireneo non usa mai, perché preferisce insistere sull'identità di Dio vero e unico, Creatore del mondo e Padre del Lógos.

Le Persone divine, Padre-Figlio-Spirito Santo, sono sullo stesso

17. *A. H.*, 1,9,4.
18. *A. H.*, 3,24,1.
19. Cf *A. H.*, 3,3,2.

piano, per cui la *pienezza della divinità* si esprime per mezzo del Padre nel Verbo e nello Spirito Santo: Dio ha creato ogni cosa per mezzo delle sue "*mani*", cioè il Verbo e lo Spirito Santo che sono *unum* con lui.[20]

Il Figlio è vero Dio ed è generato dal Padre *ab aeterno*, e lo Spirito Santo è distinto dal Figlio, benché talvolta Ireneo dia al Figlio il nome di Spirito e benché, assai piú spesso, lo identifichi con la Sapienza dei libri sapienziali.[21]

Possiamo dire perciò che Ireneo fondamentalmente afferma la consostanzialità e la Trinità: crede in un solo Dio in tre Persone distinte, Padre-Figlio-Spirito Santo. Con la grande Chiesa professa la nascita ineffabile ma reale del Figlio dal Padre; tuttavia nel discorso trinitario Ireneo non è del tutto esplicito e preciso. Il Figlio, per lui, possiede realmente la medesima natura e potenza del Padre, solo che la possiede a titolo di Figlio, cioè derivato e ricevente. Il Padre è "principio", "vertice" di tutto il reale, è il "*caput Christi*", mentre il Figlio è "servo", "ministro" del Padre operando con lui in sottordine, come dipendente e subalterno. È il Padre che "comanda ed invia", il Figlio è l'"inviato", il "ministro del Padre"

Ireneo è quindi, in un certo senso, subordinazionista come altri scrittori coevi.[22] Al grande polemista mancava ancora la chiara distinzione tra ordine ontologico e ordine ipostatico. Di qui l'ambivalenza delle sue affermazioni trinitarie e il conseguente subordinazionismo quando il confronto del Padre-Figlio viene esteso all'ordine essenziale-operativo. D'altra parte, la sua teologia merita ogni credito, in quanto rispecchia fedelmente il dato rivelato e lo elabora sulla base della migliore fede ecclesiale.

### 3. *Cristo e la Redenzione*

La Cristologia è il nucleo centrale di tutta la teologia di Ireneo, il cui cuore è la dottrina della *ricapitolazione*.

L'idea proviene dall'apostolo Paolo (*Ef* 1,10), ma Ireneo le dà uno sviluppo notevole. In sé, egli dice, l'uomo non è né buono né cattivo:

20. Cf *A. H.*, 4,4; *Demonstr.*, 11; *A. H.*, 5,5,1-2; cf MAMBRINO J., *Les «deux mains de Dieu» dans l'oeuvre de saint Irénée*, in "Nouvelle Revue Théologique" 79 (1957) 355-370; GREGO I., *Le «due mani di Dio» nella storia della salvezza negli scritti di Ireneo di Lione*, in "Asprenas" 36 (1989) 469-483.

21. Cf *A. H.*, 3,10,2.

22. Cf VAGAGGINI C., s. v. *Subordinazionismo*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 1465-1468; SIMONETTI M., s. v. *Subordinazionismo*, in DPAC II, 3327; CIGNELLI L., *Giovanni 14, 28 nell'esegesi di S. Ireneo*, in "Liber Annuus Studii Biblici Franciscani" 27 (1977) 174-196.

è libero; ma in Adamo, suo capo, ha liberamente peccato, provocando la rovina dell'intera umanità. Ora, Gesù Cristo è il novello Adamo che ricapitola in sé l'umanità intera e la riconcilia con Dio.[23] Egli può fare questo perché è Dio ma anche *uomo* e, nonostante la sua nascita verginale, ha voluto trascorrere tutti gli stadi umani (età, prove, dolori) per redimere tutti e in qualsiasi circostanza della vita in cui si trovino.

In Ireneo c'è l'idea nettissima dell'unità personale e della dualità delle nature, che spiega con l'uso abbondante della *communicatio idiomatum*.[24]

Per Ireneo, in ultima analisi, la ricapitolazione è una ripresa nel Cristo della totalità dell'origine; in altre parole, Dio vuole restaurare il suo piano primitivo di salvezza per rinnovarla, restaurarla e riorganizzarla in Cristo suo Figlio, vero Dio e vero Uomo. Tutto questo mirabile piano di salvezza, realizzato da Cristo rivelatore-redentore-deificatore[25] è chiamato da Ireneo con il termine *Economia*.[26]

### 4. *Mariologia*

Per quanto riguarda la mariologia, Ireneo completa ciò che già aveva scritto Giustino sulla partecipazione della Vergine Maria nell'economia della salvezza. Dopo aver fatto un parallelo tra Adamo e Gesù, Ireneo oppone all'azione funesta della prima Eva, a causa della disobbedienza, l'azione riparatrice della seconda Eva con la sua obbedienza, mediante la quale la Vergine Maria diventa la madre dei viventi e la *causa salutis* per tutti. Maria è anche la «advocata Evae»: come Cristo ricapitola (cioè riprende da capo) l'opera di Adamo nel senso che ridà la vita che il nostro progenitore aveva perduto per sé e per i discendenti, così Maria Vergine scioglie il nodo stretto da Eva con la sua disobbedienza: dunque obbedendo a Dio Maria diventa avvocata di Eva.[27] Ireneo è così preso dall'idea che Maria è la nuova Madre dell'umanità, da definirla il *seno* dell'umanità (*A. H.*, 4,33,11).

Pur difendendo la maternità divina di Maria, non adopera il termine *Madre di Dio*, tuttavia ha ben compreso le armonie che intercorrono tra questo privilegio e la missione di Cristo. Anch'egli, come

23. *A. H.*, 3,16,6; 3,18,1 e 7; 3,21,10; 3,22,3; 5,12,4; 5,14,1.
24. Cf *A. H.*, 5,18,1.
25. *A. H.*, 3,11,8; 3,18.19.23; 4,9,3; 4,12,2; 4,13,2; 5,1,1; 5,12,6; ecc.
26. Cf *A. H.*, 1,10,1 e 3; 3,16,6 e 8; 3,17,1 e 4, ecc.; *Demostr.*, 6 e 48.
27. Cf *A. H.*, 5,19,1; cf anche *Demonstr.*, 33; *A. H.*, 3,22,4. Cf CIGNELLI L., *Maria nuova Eva nella Patristica greca*, Assisi 1966, 32-39.

Giustino, ammette la verginità perpetua di Maria e a proposito della nascita di Gesù parla di un *essere puro che apre con purezza quel puro seno che rigenera gli uomini in Dio.*[28]

*5. Lo Spirito Santo e la vita spirituale (cristificazione)*

L'uomo è un essere perfettibile, incamminato verso la pienezza e la maturità, che consegue unicamente nel Verbo, incarnato-crocefisso-risorto, per mezzo dello Spirito Santo. Adamo, il primo uomo, fu come l'abbozzo del Cristo: creato in vista di lui, a sua immagine e somiglianza,[29] è diventato pienamente se stesso nel Cristo glorioso.[30] Cristo dunque è essenziale per l'autenticità e la pienezza umana, è tutto per l'uomo: la sua grandezza, la sua gloria, la misura stessa della sua esistenza. Conseguentemente, oggi, vivere senza Cristo è anacronismo e autolesionismo.[31]

L'opera di cristificazione dell'uomo è affidata allo Spirito, perché nulla può fare da solo: per cui l'uomo deve lasciarsi plasmare come l'argilla sotto le dita del vasaio, di modo che, se accetta questa azione, diventerà il capolavoro di Dio.[32]

Nella docilità dell'uomo allo Spirito divino, sta il segreto accordo della grazia e del merito[33] e la perseveranza nel bene che l'uomo può assicurarsi con una costante sottomissione al beneplacito divino e con la preghiera.[34]

La scuola alla santità, iniziata con la prima effusione dello Spirito nel battesimo, che si può amministrare anche ai bambini (è il primo che lo attesta),[35] e sostenuta dalla forza dell'Eucaristia, che è partecipazione al corpo e sangue del Signore e pegno di risurrezione,[36] raggiungerà la perfezione solo nel paradiso, a patto che l'uomo si abbandoni con docilità allo Spirito Santo e assecondi con generosità gli impulsi delle sue aspirazioni.[37]

## Lo scrittore

Tertulliano considerava Ireneo come un *accuratissimo investigatore di ogni sorta di dottrine.*[38] Ed infatti egli aveva una buona formazione classica e biblica; conosceva vari autori romani, filosofi, i prin-

28. *A. H.*, 4,33,11.
29. Cf *A. H.*, 3,19; 5,1.
30. *A. H.*, 4,39,2.
31. *A. H.*, 3,19; 5,1.
32. Cf *A. H.*, 4,39,1-3, riportato nella parte antologica alla p. 31.
33. *A. H.*, 4,39,2; 5,9,3.
34. Cf *A. H.*, 4,38,3; 4,20,11; 5,17,1.
35. Cf *A. H.*, 2,22,4.
36. Cf *A. H.*, 5,2,2-3.
37. Cf *A. H.*, 5,6.
38. *Adv. Valentinianos*, 5.

cipali scrittori della Scuola Asiatica (Papia, Melitone, Apollinare, ecc.). Ci sono inoltre frequenti richiami ai *presbiteri*,[39] alla tradizione ed anche ad alcuni aspetti giudeo-cristiani, come il millenarismo.

La sua espressione non è sempre ordinata; sovente è prolissa e con digressioni, ma chiara con uno stile pulito e dimesso. Tutto questo perché non aveva preoccupazioni scientifiche o artistiche come lui stesso si esprime nella prefazione dell'*Adversus Haereses: Tu non ricercherai presso di noi, che viviamo presso i Celti, e che di solito usiamo la loro lingua barbara, né l'arte della parola, che non abbiamo appresa, né la vigoria dello stile che non ricerchiamo, né l'ornamento della forma, né l'arte di persuadere che non conosciamo; ma ciò che in forma semplice, schietta e candida, è stato scritto per te con amore, tu con amore lo accoglierai e lo svilupperai da te stesso, poiché tu sei piú capace di noi, che t'abbiamo dato, per così dire, il germe e i principi.*[40]

39. Cf EUSEBIO, *H. E.*, 5,33,3.
40. *A. H.*, 1, *Praefatio.* Non si sa chi sia il destinatario al quale si rivolge Ireneo.

## *ADVERSUS HAERESES*[1]

Concedi, o Signore, a tutti coloro che leggeranno questo libro,
di riconoscere che tu sei l'UNICO DIO:
fa' che tutti siano confermati nella fede
e si tengano lontani da ogni dottrina eretica,
atea ed empia (*A. H.*, 3,6,4).

## LIBRO I. SMASCHERAMENTO DELLA FALSA GNOSI. ESPOSIZIONE DEI SISTEMI GNOSTICI

Le dottrine di Tolomeo (cc. 1-9), alle quali viene subito contrapposto un compendio della predicazione apostolica, il Simbolo (c. 10). Le dottrine di Valentino (c. 11). Dottrina, liturgia e arti magiche di Marco (cc. 12-21), alle quali viene tosto contrapposta una sintetica esposizione della *regula veritatis* (c. 22). Le radici dell'errore, ossia gli antenati dei Valentiniani: Simon Mago, Menandro, Saturnino, Basilide, Carpocrate, Cerinto, Ebioniti, Nicolaiti, Cerdone, Marcione, Taziano, Barbelo, Ofiti, Sethiti, Cainiti (cc. 23-31).

### Metodo che Ireneo seguirà per smascherare la gnosi

**1.** *praef.* 2. Dopo avere letto gli scritti dei discepoli di Valentino (...), dopo aver incontrato alcuni di loro e averne compreso il pensiero ho ritenuto necessario esporti, o diletto, i meravigliosi e profondi misteri, che non tutti comprendono, perché non tutti hanno purificato il cervello,[2] affinché anche tu, dopo averli appresi, possa farli conoscere a tutti quelli che sono con te ed esortarli a stare in guardia dall'abisso dell'ignoranza e della bestemmia contro Dio.

**31.** 3. (...) La vittoria contro costoro consiste nella manifestazione delle loro dottrine. 4. Perciò abbiamo tentato di mostrare l'informe e misero corpo di questa subdola volpe, rendendolo manifesto. Infatti non ci sarà più bisogno di molti discorsi per demolire la loro dottrina, una volta resa manifesta a tutti. Quando una belva si nasconde in un bosco e di qui assalta e devasta, se si taglia e si sfronda la selva e si fa apparire la belva stessa, non si deve più faticare per catturarla, perché si vede che quella belva è una belva (si può scorgerla, ci si può guardare dai suoi assalti, si può prenderla di mira da ogni

1. La traduzione dei testi dell'*Adversus Haereses* è di BELLINI E., *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1981. Anche le note indicate con «BELLINI, p. » [il numero della pag. ] sono di questo studioso.
2. Si osservi il tono ironico.

parte, ferirla ed ucciderla). Così anche noi, allorché avremo messo in luce i loro misteri occulti e segreti, non avremo più bisogno di demolire il loro sistema con molte argomentazioni.

*La materia rimestata dagli eretici e dai filosofi è la stessa, gli stessi i problemi in cui sono impigliati: Donde ha origine il male, e perché? Donde l'uomo, e come? Oppure la questione che ha proposto recentemente Valentino: Donde viene Dio? Certamente dall'Enthymesi, e dall'Ectroma!*[3]

Lo gnosticismo, attingendo da Platone l'idea di un mondo perfetto, spirituale, e dalle religioni orientali il concetto di esseri intermedi tra Dio trascendente, incomunicabile e il mondo della materia, ha creato la sua *Teogonia* e *Cosmogonia* che Ireneo delinea in questi capitoli.

### Il Pleroma e i suoi Eoni

**1.** 1. Dicono che nelle altezze invisibili e innominabili c'è un Eone perfetto preesistente: lo chiamano anche Preprincipio e Prepadre e Abisso. Era incomprensibile e invisibile, eterno e ingenerato e stava in grande tranquillità e solitudine nei tempi infiniti. Stava insieme con lui anche il Pensiero, che chiamano anche Grazia e Silenzio. Una volta l'Abisso meditò di emanare da sé un principio di tutte le cose, e depose a guisa di seme questa emanazione, che meditò di emanare nel Silenzio che esisteva insieme con lui come in una matrice. Essa, avendo accolto questo seme ed essendo divenuta pregna, partorì Intelletto, simile e uguale a colui che aveva emanato, il solo che comprendesse la grandezza del Padre. Tale Intelletto chiamano anche Unigenito e Padre e Principio di tutte le cose. Con lui fu emanata Verità; ed è questa la prima e primigenia tetrade pitagorica, che chiamano anche radice di tutte le cose: ci sono infatti Abisso e Silenzio, poi Intelletto e Verità.[4]

L'Unigenito, comprendendo per quale motivo era stato emanato, emanò a sua volta Lógos e Vita, padre di tutti gli esseri che sarebbero esistiti dopo di lui, e principio e formazione di tutto il Pleroma. Dal Lógos e dalla Vita sono stati emanati in sizigia Uomo e Chiesa: questa è l'ogdoade primigenia, radice e fondamento di tutte le cose, chiamata da loro con quattro nomi, Abisso Intelletto Lógos Uomo. Infatti ognuno di essi è androgeno, così: per primo il Prepadre è unito in

3. TERTULLIANO, *Praescr. haer.*, 7,5.
4. Secondo i pitagorici il numero quattro, la tetrade, è il numero perfetto.

sigizia con il suo Pensiero, l'Unigenito — cioè l'Intelletto — è unito con la Verità, il Lógos con la Vita, l'Uomo con la Chiesa.

2. Questi Eoni, emessi a gloria del Padre, volendo anche essi di per sé glorificare il Padre, emanano emanazioni di sizigia: il Lógos e la Vita, dopo aver emanato l'Uomo e la Chiesa, emanano altri dieci Eoni, i cui nomi sono: Abissale e Mescolanza, Aghératos e Unione, Autoprodotto e Piacere, Immobile e Fusione, Unigenito e Felicità. Questi sono i dieci Eoni che dicono emanati da Lógos e Vita. A sua volta l'Uomo emana insieme con la Chiesa dodici Eoni ai quali sono dati questi nomi: Paraclito e Fede, Paterno e Speranza, Materno e Carità, Eterno e Comprensione, Ecclesiastico e Beatitudine, Desiderato e Sofia.[5]

3. Questi sono i trenta Eoni del loro errore, taciuti e non conosciuti.[6] Questo è il loro Pleroma invisibile e spirituale, diviso in tre parti: ogdoade, decade e dodecade. Per questo dicono che il Salvatore (non lo vogliono chiamare Signore) per trent'anni non ha fatto nulla di manifesto, volendo mostrare il mistero di questi Eoni. E affermano che anche nella parabola sugli operai invitati alla vigna sono significati nel modo più chiaro questi trenta Eoni. Infatti alcuni vengono inviati all'ora prima, altri alla terza, altri alla sesta, altri alla nona, altri all'undicesima. Queste ore messe insieme formano il numero trenta: infatti uno e tre e sei e nove e undici danno trenta: perciò pretendono che per mezzo delle ore siano indicati gli Eoni. Questi sono i grandi e mirabili e indicibili misteri che essi presentano come loro frutto, e se mai qualcuna delle cose dette in quantità nelle scritture si può accomodare e adattare alla loro invenzione.

## La grande ogdoade

Il *Pléroma*: 4 + 4 + 10 + 12 = 30

Nei capitoli seguenti (cc. 2-8) Ireneo continua a parlare degli Eoni nel Pleroma e fuori del Pleroma. Il dodicesimo Eone, generato da Anthropos e Ec-

5. In questo paragrafo secondo, per i termini delle sizigie e dei dodici Eoni, ci siamo scostati dalla traduzione del Bellini, il quale trascrive semplicemente i termini greci: abbiamo preferito tradurre tali termini in italiano per quanto era possibile.

6. Le generazioni gnostiche non sono altro che attributi immanenti di Dio.

clesia, Sofia, concepì, fuori dell'amplesso del coniuge Desiderato, una passione (*Enthymesis*): voleva comprendere la grandezza del Padre (la passione era sorta in Noûs e Verità e si era propagata in questo Eone ribelle); e poiché per arroganza tentava una cosa impossibile, fu in angustia per la grandezza della profondità e l'ininvestigabilità del Padre; e per il vivo desiderio di lui sarebbe stata assorbita dalla sua dolcezza e disciolta nel tutto, se non avesse incontrato la virtù che consolida e conserva tutte le cose al di fuori della grandezza ineffabile. Tale potenza si chiama Oros. Da essa trattenuto, l'Eone Sofia rimase nel Pleroma. La sua passione invece fu consolidata fuori del Pleroma: l'*Enthymesis (Passione) di Sofia*, detta anche la Madre *Achamoth*. Dall'angustia di *Enthymesis*, impulso amorfo come un aborto, ebbe inizio la materia: dalle lacrime furono fatte le sostanze umide, dal riso (che essa faceva quando pensava alla luce) ebbero origine le sostanze lucide, dalla tristezza e dal timore tutte le sostanze corporee. Dalla costernazione di *Enthymesis* ebbe origine l'elemento psichico (materia animata). Con la sostanza psichica, Achamoth (*Enthymesis*) formò il Demiurgo, padre e creatore del mondo e di tutti gli uomini. Il Demiurgo non conosce Achamoth e le cose spirituali; egli crea gli psichici di destra (*psíchici*) e quelli di sinistra (*hylici*); ma negli spirituali Achamoth stessa soffia lo spirito, mentre il Demiurgo crede di essere lui l'unico Dio: *Non c'e altro Dio fuori di me.*[7]

*Soteriologia, escatologia e morale.* Per lo psichico di sinistra (*hylico*) non c'è salvezza; egli sarà disciolto insieme alla materia, la quale sarà consumata nel nulla per mezzo del fuoco. Lo psichico di destra dovrà essere educato con cose psichiche: la fede ingenua e le buone opere. Alla fine ciò che in lui è materia verrà distrutto, ciò che è spirituale rimarrà nella regione di mezzo, insieme al Demiurgo. L'uomo spirituale invece è tale per natura e non ha bisogno delle opere per salvarsi: qualsiasi cosa faccia, non può essere intaccato dalla corruzione, come l'oro gettato nella melma non perde il suo splendore. Gli spirituali, spogliati della psiche, diventeranno spiriti intellettuali ed entreranno nel Pleroma. Il Demiurgo generò il Cristo psichico (Gesù), con un corpo sidereo, secondo Apelle, con una carne spirituale, secondo Valentino; non "nato" da Maria, ma "passato per Maria", come acqua per un tubo. Nel battesimo discese su di lui in forma di colomba il Salvatore, l'eone Cristo, formato da tutti gli Eoni del Pleroma che rimase invisibile, impassibile, inafferrabile ed abbandonò il Cristo psichico, quando fu condotto dinanzi a Pilato. La missione del Cristo fu quella di insegnare, con la dottrina e con l'esempio, come si libera lo spirito (*pneûma*) dalla materia. Il suo insegnamento è continuato, con arte segreta, dagli Gnostici.

La morale gnostica, basandosi sulla perversità della materia, presenta una doppia tendenza: *a*) mortificare la carne attraverso un ascetismo esagerato; *b*) affogarla nei vizi, col pretesto che gli atti della carne non hanno alcun valore morale.

7. *Dt* 4,35; *Is* 45,5.

**La fede della Chiesa**[8]

**10.** 1. La Chiesa, benché disseminata su tutto il mondo abitato fino ai confini della terra, ricevette dagli apostoli e dai loro discepoli la fede in un solo Dio, Padre onnipotente, che ha fatto il cielo la terra i mari e tutto ciò che è in essi;[9] e in un solo Gesù Cristo, il Figlio di Dio, incarnatosi per la nostra salvezza; e nello Spirito Santo, che per mezzo dei profeti ha annunciato le economie, le venute, la nascita dalla Vergine, la passione, il risveglio dai morti, l'assunzione al cielo nella carne del diletto Gesù Cristo nostro Signore e il ritorno dal cielo nella gloria del Padre, per *ricapitolare tutte le cose*[10] e risuscitare ogni carne di tutta l'umanità: affinché davanti a Cristo Gesù Signore nostro, Dio Salvatore e Re, secondo il beneplacito[11] del Padre, *si pieghi ogni ginocchio delle creature celesti terrestri e sotterranee, e ogni lingua lo riconosca*.[12] Egli farà un giusto giudizio tra tutte le creature: manderà nel fuoco eterno[13] *gli spiriti malvagi*,[14] gli angeli trasgressori e divenuti apostati e gli uomini empi, ingiusti, iniqui e blasfemi; a coloro che sono giusti e santi, che osservano i suoi comandamenti e persevereranno nel suo amore, — alcuni fin dall'inizio altri dalla conversione —, dopo aver conferito la vita come un atto di grazia, donerà l'incorruttibilità e procurerà una gloria eterna.

2. Ricevuto, come abbiamo detto, questo messaggio e questa fede,[15] la Chiesa, benché disseminata in tutto il mondo, lo custodisce con cura come se abitasse una sola casa; allo stesso modo crede in queste verità, come se avesse una sola anima e lo stesso cuore; in pieno accordo queste verità proclama, insegna e trasmette, come se avesse una sola bocca.[16] Le lingue del mondo sono diverse, ma la potenza della Tradizione è unica e la stessa. Né le Chiese fondate nelle Germanie hanno ricevuto o trasmettono una fede diversa; né quelle fondate nelle Spagne o tra i Celti o nelle regioni orientali o in Egitto o

8. In questo capitolo si possono rilevare tracce del *Simbolo di fede*, usato nella Chiesa di Ireneo. «È una professione di fede trinitaria, a cui segue una professione di fede cristologica, presentata come profezia dello Spirito santo» (BELLINI, p. 572).
9. *Sal*, 146 (145),6; *Atti* 4,24; 14,14.
10. Cf *Ef* 1,10.
11. Cf *Ef* 1,10.
12. *Fil* 2,10-11.
13. Cf *Mt* 25,41.
14. *Ef* 6,12.
15. «Messaggio (*kerygma*) e fede (*pístis*) indicano la stessa cosa: con il primo termine se ne mette in luce la proclamazione pubblica, con il secondo l'adesione alla coscienza» (BELLINI, p. 572).
16. Ecco delineati tre compiti della Chiesa nei confronti del messaggio: fedeltà (custodire), adesione (credere), trasmissione (proclamare, insegnare e trasmettere).

in Libia o nel centro del mondo.[17] Ma come il sole, la creatura di Dio, è in tutto il mondo uno solo e il medesimo, così la luce spirituale, il messaggio della verità, dappertutto risplende e illumina tutti gli uomini che vogliono giungere alla conoscenza della verità.[18] Né, tra i capi delle chiese, colui che è molto abile nel parlare insegnerà dottrine diverse da queste: — nessuno, infatti, è al di sopra del Maestro[19] — né chi non è abile nel parlare impoverirà la Tradizione. Siccome la fede è una sola e sempre la stessa, né chi è molto abile nel parlare di essa l'arricchisce, né chi è poco abile la impoverisce.

Ireneo esamina poi le teorie delle diverse scuole gnostiche, parlando delle immoralità, che si commettevano nella setta di Marco, ha preziosi accenni alla penitenza come veniva praticata nella sua Chiesa.

### Maestri di corruzione

**13.** 5. Inoltre che questo Marco ad alcune donne, se non a tutte, fa filtri amatori e incantesimi per oltraggiare anche i loro corpi, lo hanno confessato più volte queste donne dopo essere tornate alla Chiesa di Dio, dicendo di essere state contaminate da lui nel corpo e di averlo amato appassionatamente. Così ad uno dei nostri diaconi che sta in Asia, quando l'accolse in casa sua, capitò questa sventura: sua moglie, che era bellissima, fu contaminata da questo mago nell'animo e nel corpo e lo seguì per molto tempo; poi i fratelli riuscirono a convertirla, con molta fatica, ed ella continuò a confessare per tutta la vita, gemendo e piangendo, la contaminazione che aveva subito dal mago.

7. Dicendo e facendo questo, anche nella nostra zona di Lione hanno ingannato molte donne,[20] che sono già bollate a fuoco nella loro coscienza:[21] alcune lo confessano apertamente; altre non osano tanto, ma silenziosamente disperano di conseguire la vita di Dio;[22]

17 «Per dimostrare la diffusione della chiesa in tutto il mondo abitato si indicano le chiese seguendo i punti cardinali nell'ordine Nord-Ovest-Sud-Est. Alla fine si indicano le chiese di Roma e dell'Italia. Così, infatti, si deve intendere il *centro del mondo*, non in riferimento a Gerusalemme» (BELLINI, p. 573).

18. Cf *1 Tim* 2,4.

19. Cf *Mt* 10,24 e *Lc* 6,40.

20. Cf *2 Tim* 3,6.

21. Cf *1 Tim* 4,2; *Ef* 4,18. Nota la necessità della penitenza per riavere la grazia e la vita.

22. Cioè di potere riavere la vita di Dio nell'anima con la grazia, e la comunione con la Chiesa. Ireneo accenna qui a *tre categorie* di peccatrici: *a)* alcune fecero penitenza (una di esse per tutta la vita!); *b)* altre non osarono farla per vergogna e si ritirarono nel silenzio (segno che bisognava manifestare le colpe anche segrete); *c)* altre ricusarono di fare penitenza e si allontanarono completamente dalla Chiesa, oppure rimasero esitanti, né dentro né fuori della Chiesa.

alcune hanno apostatato completamente; altre stanno dall'una e dall'altra parte, cioè, come dice il proverbio, non stanno né dentro né fuori, ricevendo questo bel frutto dal seme dei figli della gnosi.

## LIBRO II. CONFUTAZIONE DELLA FALSA GNOSI CON ARGOMENTI RAZIONALI

*a*) Dio non è distinto dal Creatore (Demiurgo) come dicono gli gnostici: Egli è l'unico Dio che fece ogni cosa (cc. 1-11); *b*) La teoria degli eoni è assurda e più ridicola delle teogonie pagane (cc. 12-19). Gli argomenti scritturali e cabalistici degli gnostici non hanno alcun valore; e porta esempi delle loro fantasiose interpretazioni (cc. 20-35).

L'autore non tratta espressamente il problema delle relazioni tra scienza e rivelazione, ragione e fede, come hanno fatto altri scrittori della sua epoca. Sostiene che la ragione è in grado di conoscere l'esistenza di Dio (c. 6); ma una conoscenza piena si può avere solo con la rivelazione. Quantunque Ireneo stimi ed ami la scienza, tuttavia mette in guardia dai pericoli della sopravvalutazione della ragione che si gonfia e allontana da Dio.

### La carità deve prevalere sulla scienza: si deve evitare ogni ricerca ispirata dalla curiosità

**26.** 1. Sarebbe meglio e più utile essere ignoranti e poco dotti ed essere vicino a Dio per mezzo dell'amore che non credersi dotti ed esperti, ma essere poi trovati blasfemi di fronte al proprio Signore. Paolo ha esclamato: *La scienza gonfia, mentre la carità costruisce*,[23] non per incolpare la vera scienza su Dio, che altrimenti avrebbe dovuto accusare innanzitutto se stesso, ma perché sapeva che alcuni, divenendo superbi con il pretesto della scienza, decadevano dall'amore di Dio e per questo pensavano di essere perfetti essi stessi ed asserivano che il Demiurgo è imperfetto. Così per troncare la loro boria a causa di una tale scienza dice: *La scienza gonfia, mentre la carità costruisce*. Ora non esiste una boria più grande del credersi più bravi e più perfetti di colui che ci ha creato e plasmato, ci ha dato il soffio della vita e ci ha concesso la stessa esistenza. Pertanto sarebbe meglio, come ho detto prima, che non si conoscesse assolutamente nulla, neppure una sola causa di qualunque creatura, che spiega perché è stata creata, ma credere in Dio e perseverare nell'amore, piuttosto che, divenuti superbi per una tale scienza, decadere dall'amore che vivifica

23. *1 Cor* 8,1.

l'uomo: sarebbe meglio non cercare altro per la scienza tranne Gesù Cristo Figlio di Dio, che fu crocifisso per noi,[24] anziché cadere nella empietà attraverso questioni sottili e uno stile minuzioso.

## LIBRO III. CONFUTAZIONE DELLA FALSA GNOSI CON L'INSEGNAMENTO DEGLI APOSTOLI

L'insegnamento degli Apostoli è contenuto: *a*) Nei quattro *Vangeli* e negli *Atti degli Apostoli*, nelle *Epistole* degli Apostoli e specialmente di San Paolo, nell'*Antico Testamento*, che fu tradotto dai "Settanta" *b*) Nella *Tradizione Ecclesiastica*, che si trova in tutte le Chiese, specialmente quelle fondate dagli Apostoli, come quella di Smirne e di Efeso, e in modo particolarissimo nella Chiesa di Roma fondata da Pietro e Paolo, con la quale tutte le Chiese debbono accordarsi (cc. 1-4).

Indicate le fonti, Ireneo passa a dimostrare le due tesi principali contro gli gnostici: *a*) che Dio non è altro che il Creatore (cc. 5-15); *b*) che Gesù, nato da Maria è il Redentore (cc. 16-25). A questa trama sono intercalate due digressioni: la salvezza d'Adamo, contro Taziano che ne sosteneva la dannazione (c. 23); la giustizia e la provvidenza di Dio, contro Marcione (c. 25).

### Come la Chiesa ha ricevuto il Vangelo dagli Apostoli

**1.** 1. Non attraverso altri noi abbiamo conosciuto l'economia della nostra salvezza, ma attraverso coloro attraverso i quali il Vangelo è giunto fino a noi. Quel Vangelo essi allora lo predicarono, poi per la volontà di Dio ce lo trasmisero in alcune scritture perché fosse fondamento e colonna[25] della nostra fede. Non si può dire che lo predicarono prima di aver ricevuto la conoscenza perfetta, come alcuni osano dire, vantandosi di essere correttori degli Apostoli.[26] Infatti, dopo che il Signore fu risuscitato dai morti ed essi furono rivestiti della potenza proveniente dall'alto[27] grazie alla discesa dello Spirito Santo,[28] allora furono pieni di certezza su tutte le cose ed ebbero la conoscenza perfetta; andarono allora fino alle estremità della terra[29] a predicare il Vangelo dei beni[30] che ci vengono da Dio e ad annunciare agli uomini la pace celeste:[31] essi avevano tutti insieme e ciascuno singolarmente il Vangelo di Dio.[32]

24. Cf *1 Cor* 2,2.
25. Cf *1 Tim* 3,15.
26. Gli gnostici, che ritenevano di possedere una dottrina segreta più perfetta.
27. Cf *Atti* 1,8.
28. Cf *Lc* 24,49.
29. Cf *Sal* 19 (18),5; *Rom* 10,18; *Atti* 1,8.
30. Cf *Is* 52,7; *Rom* 10,15.
31. Cf *Lc* 2,13-14.
32. Cf *Rom* 1,1; 15,16; *2 Cor* 11,7; *1 Tess* 2,2.8.9; *1 Pt* 4,17.

### Gli Evangelisti

Così Matteo tra gli Ebrei pubblicò nella loro stessa lingua una forma scritta del Vangelo, mentre a Roma Pietro e Paolo predicavano il Vangelo e fondavano la Chiesa. Dopo la loro morte Marco, discepolo e interprete di Pietro, ci trasmise anch'egli per iscritto ciò che era stato predicato da Pietro. Quindi anche Luca, compagno di Paolo, conservò in un libro il Vangelo da lui predicato.[33] Poi anche Giovanni, il discepolo del Signore, quello che riposò sul suo petto,[34] pubblicò anch'egli il Vangelo, mentre dimorava ad Efeso in Asia.

### Punti essenziali della Tradizione

**1. 2.** E tutti costoro ci hanno trasmesso questo insegnamento: un solo Dio creatore del cielo e della terra, annunziato dalla Legge e dai profeti, e un solo Cristo Figlio di Dio.[35] Chi non dà il proprio assenso a questi insegnamenti, disprezza coloro che sono diventati partecipi del Signore,[36] disprezza il Signore e disprezza anche il Padre[37] e si condanna da sé[38] perché resiste[39] e si oppone alla propria salvezza, come fanno tutti gli eretici.

Nel c. 2 Ireneo dice che gli eretici non obbediscono né alle Scritture, né alla Tradizione, ma predicano se stessi, pretendendo di essere più saggi degli Apostoli e di avere trovato la «sincera verità».

### La Tradizione apostolica della Chiesa

**3. 1.** Dunque la Tradizione degli apostoli, manifestata in tutto quanto il mondo, possono vederla in ogni Chiesa tutti coloro che vogliono vedere la Verità e noi possiamo enumerare i vescovi stabiliti dagli apostoli nelle Chiese e i loro successori fino a noi. Ora essi non hanno insegnato né conosciuto sciocchezze come quelle che insegnano costoro. Infatti, se gli apostoli avessero conosciuto misteri segreti, che avrebbero insegnato a parte e di nascosto ai perfetti, certamente prima di tutto li avrebbero trasmessi a coloro ai quali affidavano le Chiese stesse. Volevano infatti che fossero assolutamente perfetti e irreprensibili[40] in tutto coloro che lasciavano come successori, tra-

33. Cf *Gal* 2,2; *1 Tess* 2,9.
34. Cf *Gv* 13,23; 21,20.
35. Sono i due dogmi fondamentali negati dagli gnostici.
36. Cf *Ebr* 3,14.
37. Cf *Lc* 10,16.
38. Cf *Tito* 3,11.
39. Cf *2 Tim* 2,25.
40. Cf *1 Tim* 3,2.

smettendo loro la propria missione di insegnamento. Se essi avessero capito correttamente, ne avrebbero ricavato grande profitto; se invece fossero falliti, ne avrebbero ricavato un danno grandissimo.

### Roma è il principale testimonio di questa tradizione

3. 2. Ma poiché sarebbe troppo lungo in quest'opera enumerare le successioni di tutte le Chiese, prenderemo la Chiesa grandissima e antichissima e a tutti nota, la Chiesa fondata e stabilita a Roma dai due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo. Mostrando la Tradizione ricevuta dagli Apostoli e la fede annunciata agli uomini che giunge fino a noi attraverso le successioni dei vescovi confondiamo tutti coloro che in qualunque modo, o per infatuazione o per vanagloria o per cecità e per errore di pensiero, si riuniscono oltre quello che è giusto. Infatti con questa Chiesa, in ragione della sua origine più eccellente, deve necessariamente essere d'accordo ogni Chiesa, cioè i fedeli che vengono da ogni parte — essa nella quale per tutti gli uomini sempre è stata conservata la Tradizione che viene dagli Apostoli.[41]

3. Dunque, dopo aver fondato ed edificato la Chiesa, i beati apostoli affidarono a Lino il servizio dell'episcopato; di questo Lino Paolo fa menzione nelle lettere a Timoteo.[42] A lui succede Anacleto. Dopo di lui, al terzo posto a partire dagli apostoli, riceve in sorte l'episcopato Clemente, il quale aveva visto gli apostoli stessi e si era incontrato con loro ed aveva ancora nelle orecchie la loro predicazione e davanti agli occhi la loro Tradizione. E non era il solo, perché allora restavano ancora molti che erano stati ammaestrati dagli apostoli. Dunque, sotto questo Clemente, essendo sorto un contrasto non piccolo tra i fratelli di Corinto, la Chiesa di Roma invia ai Corinzi una im-

41. Diamo anche il testo latino di questo passo celebre sul quale c'è tutta una letteratura: *Sed quoniam ualde longum est in hoc tali uolumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et adnuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum peruenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, uel per sibiplacentiam uel uanam gloriam uel per caecitatem et sententiam malam, praeterquam oportet colligunt: ad hanc enim ecclesiam, propter potentiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper, ab his qui sunt undique, conseruata est ea quae est ab apostolis traditio* (nella edizione critica di ROUSSEAU A. - DOUTRELAU L., *Irénée de Lyon. Contre les hérésies, livre III* (= SC 211), Paris 1974, p. 32). Un'abbondante *nota giustificativa* di questo testo è presentata dal DOUTRELAU in SC 210, Paris 1974, pp. 223-236.

42. Cf 2 *Tim* 4,21.

portantissima lettera[43] per riconciliarli nella pace, rinnovare la loro fede e annunciare la Tradizione che aveva appena ricevuto dagli apostoli. (...)

A questo Clemente succede Evaristo e ad Evaristo Alessandro; poi, come sesto a partire dagli Apostoli, fu stabilito Sisto; dopo di lui Telesforo, che dette la sua testimonianza gloriosamente; poi Igino, quindi Pio e dopo di lui Aniceto. Dopo che ad Aniceto fu succeduto Sotere, ora,[44] al dodicesimo posto a partire dagli apostoli, tiene la funzione dell'episcopato Eleutero. Con questo ordine e queste successioni è giunta fino a noi la Tradizione che è nella Chiesa a partire dagli apostoli e la Predicazione della verità. E questa è la prova più completa che una e medesima è la Fede vivificante degli apostoli, che è stata conservata e trasmessa nella Verità.

Ireneo passa poi a parlare della Chiesa di Smirne (verosimilmente la sua città natale). Qui da ragazzo egli aveva conosciuto Policarpo: *Egli era stato istruito dagli Apostoli e aveva vissuto assieme a molti che avevano visto il Signore ed era stato costituito vescovo di Smirne dagli Apostoli. Noi stessi l'abbiamo visto nella nostra prima età... Egli proclamava di avere ricevuto dagli Apostoli una sola ed unica verità, quella trasmessa dalla Chiesa* (c. 3,4).

Accenna poi alla Chiesa di Efeso *fondata da Paolo, dove Giovanni visse fino ai tempi di Traiano, la quale è testimonio autentico della tradizione degli Apostoli* (c. 3,4); e quindi conchiude sintetizzando la regola della Verità.

## La tradizione della Chiesa regola di fede

4. 1. Tali essendo dunque le prove, non si deve cercare presso altri la Verità, che è facile prendere dalla Chiesa, poiché gli apostoli ammassarono in lei, come in un ricco tesoro, nella maniera più piena tutto ciò che riguarda la Verità, affinché chiunque vuole prenda da lei la bevanda della Vita.[45] Perché è lei l'ingresso della vita, mentre *tutti* gli altri *sono ladri e predatori*.[46] Perciò si devono rifiutare[47] quelli e amare con grandissimo zelo ciò che appartiene alla Chiesa ed afferrare la Tradizione della Verità. E che? Se ci fosse qualche controversia su una questione di poca importanza, non si dovrebbe ricorrere

43. È la nota *lettera ai Corinzi* (cf il primo volume di "*Introduzione ai Padri*" di BOSIO G. - Dal COVOLO E. - MARITANO M., Torino 1990, pp. 54-77).
44. «Preziosa indicazione per stabilire la data in cui fu composto il nostro scritto. Eleutero fu vescovo di Roma negli anni 174-189» (BELLINI, p. 597).
45. *Apoc* 22,17.
46. *Gv* 10,8; cf anche 10,1.
47. Cf *Tito* 3,10.

alle Chiese più antiche, nelle quali vissero gli apostoli, e prendere la dottrina esatta sulla questione presente? Anche se gli apostoli non ci avessero lasciato le Scritture, non si dovrebbe seguire l'ordine della Tradizione, che hanno trasmesso a coloro a cui affidavano le Chiese?

Per Ireneo la regola di fede è dunque il messaggio predicato dagli Apostoli (*kerygma*), canone immutabile della verità, conservato vivo nel magistero della Chiesa e garantito: *a*) storicamente dalla successione (*diadochê*) ininterrotta dei vescovi; *b*) soprannaturalmente dall'assistenza dello Spirito Santo, vivente ed operante nella Chiesa. Sintesi del *kerygma* è il simbolo professato nel Battesimo: *Il cristiano ha in sé il canone immutabile della verità, che ha ricevuto nel Battesimo.*[48] Ireneo dirà più innanzi (c. 24,1) che questa *regula fidei*, canone immutabile della verità, è il magistero vivente della Chiesa. Questo magistero è reso vita e vive in perenne giovinezza per l'azione vivificante dello Spirito Santo, e conferisce a sua volta perenne giovinezza alla Chiesa, che ne è custode e dispensatrice.

## Anche la tradizione orale è messaggio sicuro di fede

4. 2. A quest'ordine obbediscono molti popoli barbari che hanno creduto in Cristo e possiedono la salvezza, scritta senza carta e inchiostro[49] nei loro cuori[50] mediante lo Spirito e custodiscono scrupolosamente l'antica Tradizione: essi credono in un solo Dio, Creatore del cielo e della terra e di tutto ciò che è in essi,[51] e in Cristo Gesù, il Figlio di Dio che, a causa del suo sovrabbondante amore[52] verso la sua creatura, accettò la generazione dalla Vergine, unì egli stesso mediante se stesso l'uomo a Dio, patì sotto Ponzio Pilato e fu risvegliato e fu elevato nella gloria,[53] verrà nella gloria[54] come salvatore di coloro che saranno salvati e getterà nel fuoco eterno[55] gli sfiguratori della verità e i disprezzatori del Padre suo e della sua venuta.[56]

Ireneo dimostra, con la prova delle Scritture, che vi è un solo Dio (cc. 6-15) e un solo Cristo (cc. 16-23), e poi fa la conclusione (cc. 24-25).

48. *A. H.*, 1,9,4.
49. Cf 2 *Gv* 12.
50. Cf 2 *Cor* 3,3.
51. Cf *Es* 20,11; *Sal* 146 (145),6; *Atti*, 4,24; 14,15.
52. Cf *Ef* 3,19.
53. Cf *1 Tim* 3,16.
54. Cf *Mt* 16,27; 24,30; 25,31.
55. Cf *Mt* 25,41.
56. Nota l'eco del Simbolo e il frequente ritorno del tema dominante nella polemica antignostica: «*un solo Dio e un solo Cristo*», che l'autore svolgerà nei capitoli seguenti.

**Dottrina della ricapitolazione. Il novello Adamo**[57]

**18.** 1 (...) Ma quando [il Figlio di Dio] si incarnò e divenne uomo, ricapitolò in se stesso la lunga storia degli uomini, procurandoci in compendio la salvezza, affinché ricuperassimo in Cristo Gesù ciò che avevamo perduto in Adamo, cioè l'essere ad immagine e somiglianza di Dio.[58]

2. Infatti, non essendo possibile che l'uomo, una volta vinto e spezzato dalla disobbedienza, fosse plasmato di nuovo e ottenesse il premio della vittoria, ed essendo ugualmente impossibile che ricevesse la salvezza colui che era caduto sotto il peccato, il Figlio ha operato l'una e l'altra cosa: egli che era il Verbo di Dio, discese dal Padre e si incarnò, discese fino alla morte[59] e portò a compimento l'economia della nostra salvezza.

7. (...) Ora se appariva come carne senza essere divenuto carne,[60] la sua opera non era vera. Ma egli era ciò che appariva: Dio che ricapitola in sé la sua antica creatura, che è l'uomo, per uccidere il peccato, distruggere la morte[61] e vivificare l'uomo. E per questo le sue opere sono vere.

**22.** 3. Perciò Luca presenta una genealogia che va dalla nascita del Signore nostro fino ad Adamo e comprende settantadue generazioni:[62] congiunge la fine al principio e dimostra che egli stesso ha ricapitolato in se stesso tutte le genti disseminate fin dal tempo di Adamo e tutte le lingue e generazioni umane insieme ad Adamo stesso.

**La novella Eva, Maria**[63]

**22.** 4. Parallelamente si trova anche la Vergine Maria obbediente quando dice: *Ecco la tua serva, avvenga di me quello che hai detto.*[64]

57. *Ricapitolazione, anakephalaiosis*. Ireneo riprende il concetto di San Paolo (*Ef* 1,10): prima del peccato originale, tutte le creature, subordinate le une alle altre, formavano un grandioso e armonico organismo al cui vertice stava Dio. Il peccato di Adamo turbò l'ordine e guastò l'armonia. Gesù Cristo, incarnandosi, *ricapitolò* (fece la somma, compendiò, concentrò) nella sua persona tutte le creature, rappresentandole collettivamente e individualmente, comunicò loro l'immortalità e l'incorruttibilità e le ristabilì in quell'armonia universale, che avrà il suo pieno compimento nella risurrezione e nel regno eterno. La *Volgata*, traducendo *instaurare omnia*, lascia in sottordine l'idea di "concentrare in sé", e mette in rilievo quella di rinnovare personalmente e ristabilire nell'armonia.
58. Cf *Gen* 1,26.
59. Cf *Fil* 2,8.
60. Allude ai *doceti*.
61. Cf *2 Tim* 1,10.
62. Cf *Lc* 3,23-38.
63. San Paolo aveva fatto il parallelo tra Adamo e Cristo; san Giustino introdusse quello tra Eva e Maria, che Ireneo sviluppa, trovando nella redenzione esattamente le tappe della caduta.
64. *Lc* 1,38.

Eva disobbedì, e fu disobbediente mentre era ancora vergine. Come Eva, che pur avendo come marito Adamo era ancora vergine (...), come Eva dunque, disobbedendo divenne causa di morte per sé e per tutto il genere umano, così Maria, che pur avendo lo sposo che le era stato assegnato era ancora vergine, obbedendo divenne causa di salvezza[65] per sé e per tutto il genere umano. Perciò la Legge chiama colei che era fidanzata ad un uomo, benché sia ancora vergine, moglie[66] di colui che l'aveva presa come fidanzata indicando il movimento a ritroso che va da Maria ad Eva. Infatti ciò che è stato legato non può essere slegato se non si ripercorrono in senso inverso le pieghe del nodo, così che le prime pieghe siano sciolte grazie alle seconde e inversamente le seconde liberino le prime, per cui capita che il primo legame è sciolto dal secondo e il secondo nodo serve da slegatura per il primo. (...) Così dunque il nodo della disobbedienza di Eva trovò soluzione grazie all'obbedienza di Maria. Ciò che Eva aveva legato per la sua incredulità, Maria l'ha sciolto per la sua fede.

In altro passo[67] Ireneo sintetizza con chiarezza il suo pensiero: *Eva aveva disobbedito a Dio, Maria invece si piegò ad obbedirgli; e così la Vergine Maria divenne l'avvocata della vergine Eva,*[68] *e come per mezzo d'una vergine il genere umano era stato legato alla morte, così per mezzo d'una vergine venne salvato e la verginale disobbedienza rimase controbilanciata dalla verginale obbedienza.*[69] Approfondendo la dottrina del compito della Vergine nell'economia della Redenzione, afferma la *maternità universale di Maria*: Il Verbo *è l'essere puro, che, apre con purezza quel puro seno che rigenera gli uomini in Dio.*[70]

## L'azione dello Spirito Santo nella Chiesa

**24.** 1. (....) La Predicazione della Chiesa è solida da ogni parte, rimane sempre uguale ed è sostenuta dalla testimonianza dei profeti, dagli apostoli e da tutti i loro discepoli, come abbiamo dimostrato, in base *all'inizio, il mezzo e la fine,*[71] e per mezzo di tutta l'economia di Dio e la sua opera sicura per la salvezza dell'uomo e che fonda la nostra fede. Questa l'abbiamo ricevuta dalla Chiesa e la custodiamo: essa per opera dello Spirito di Dio, come un deposito prezioso

65. Cf *Ebr* 5,9.
66. Cf *Dt* 22,23-24.
67. *A. H.*, 5,19,1.
68. Cf TERTULLIANO, *De carne Christi*, 17.
69. Cf anche *Demonstr.*, 33 (cf dopo p. 39).
70. *A. H.*, 4,33,11. Il testo può essere applicato anche alla Chiesa.
71. PLATONE, *Leggi*, IV, 715e.

contenuto in un vaso di valore, ringiovanisce sempre e fa ringiovanire anche il vaso che la contiene.[72]

Alla Chiesa, infatti, è stato affidato il Dono di Dio,[73] come il soffio alla creatura plasmata,[74] affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; e in lei è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo, arra di incorruttibilità,[75] conferma della nostra fede[76] e scala della nostra salita a Dio.[77] Infatti *nella Chiesa* — dice — *Dio pose apostoli, profeti e dottori*[78] e tutta la rimanente operazione dello Spirito.[79] Di lui non sono partecipi tutti quelli che non corrono alla Chiesa, ma si privano della vita a causa delle loro false dottrine ed azioni perverse. Perché dove è la Chiesa, lì è anche lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio, lì è la Chiesa ed ogni grazia. Ora lo Spirito è Verità.[80] Perciò quelli che non partecipano di lui, non si nutrono alle mammelle della Madre per la vita, né attingono alla purissima sorgente che sgorga[81] dal corpo di Cristo, ma *si scavano cisterne screpolate*[82] fatte da fosse di terra e bevono l'acqua fetida di un pantano: essi fuggono la fede della Chiesa per non essere smascherati e respingono lo Spirito per non essere istruiti.

## Invocazione a Dio per la conversione degli eretici

**25.** 7. Noi preghiamo che essi non rimangano nella fossa che si sono scavata da sé,[83] ma si separino da tale Madre, escano dall'Abisso, si allontanino dal vuoto e abbandonino l'ombra,[84] siano generati legittimamente, convertendosi alla Chiesa di Dio; che Cristo sia formato[85] in loro e conoscano l'Artefice e Creatore di questo universo, il solo vero Dio e Signore di tutte le cose. Questo domandiamo pregando per loro, perché li amiamo con maggior profitto di quanto pensano di amarsi essi stessi. Infatti il nostro amore, essendo vero, è salutare per loro, se lo accolgono. È simile ad un medicamento austero

72. La fede, messaggio-vita di Cristo, vivificata e conservata in perenne giovinezza dall'azione dello Spirito Santo, conferisce a sua volta la giovinezza alla Chiesa, (*vaso che la contiene*), che ne è depositaria.
73. Cf *Gv* 4,10.
74. Cf *Gen* 2,7.
75. Cf *Ef* 1,14; *2 Cor* 1,22.
76. Cf *Col* 2,7.
77 Cf *Gen* 28,12.
78. *1 Cor* 12,28.
79. Cf *1 Cor* 12,11.
80. Cf *1 Gv* 5,6.
81. Cf *Apoc* 22,1; *Gv* 7,37-38.
82. *Ger* 2,13.
83. Cf *Qoh* 10,8; *Sir* 27,26.
84. L'autore allude ironicamente alle teorie gnostiche che abbiamo riassunte più sopra: la passione di Sofia (*Enthymesis, Madre Achamoth*), esclusa dal *Pleroma*, cadde nel *Vuoto* e nell'*Ombra*.
85. Cf *Gal* 4,19.

che distrugge la carne estranea e superflua di una ferita, perché svuota il loro orgoglio e la loro arroganza. Perciò tenderemo loro la mano con tutte le nostre forze, senza stancarci.

## LIBRO IV. CONFUTAZIONE DELLA FALSA GNOSI CON LE PAROLE DEL SIGNORE. CONTINUITA' DEL VECCHIO E DEL NUOVO TESTAMENTO, RIVELAZIONI SUCCESSIVE DI UN UNICO DIO

L'autore conferma la dimostrazione dei libri precedenti con le parole stesse del Verbo, che egli trova nei due Testamenti. Argomento principale: la dimostrazione, contro gli gnostici, dell'armonia dei due Testamenti e dell'identità di Dio e del Creatore. Azione del Verbo sui Profeti (cc. 1-8 e 21-25). Confronto tra la Legge antica e la Legge nuova: l'Eucaristia sacrificio (cc. 9-20). Profezie e modo di interpretarle (cc. 26-37). Libertà degli angeli e degli uomini e loro responsabilità rispetto alla rimunerazione (cc. 38-41).

### L'uomo, ricettacolo della bontà di Dio e strumento della sua gloria

**11.** 2. Appunto per questo Dio è diverso dall'uomo: Dio fa, mentre l'uomo è fatto. Ora colui che fa è sempre lo stesso, mentre ciò che è fatto deve ricevere un inizio, uno stato intermedio e una maturità. Dio benefica, mentre l'uomo è beneficato. Dio è perfetto in tutte le cose, uguale e simile a se stesso, essendo tutto quanto luce, tutto quanto pensiero e tutto quanto sostanza e fonte di tutti i beni, mentre l'uomo riceve progresso e crescita verso Dio. Come Dio è sempre lo stesso, così l'uomo trovandosi in Dio progredirà sempre verso Dio. Perché Dio non cesserà mai di beneficare e di arricchire l'uomo, né l'uomo cesserà di essere beneficato ed arricchito da Dio. Infatti, è il ricettacolo della sua bontà e lo strumento della sua glorificazione l'uomo riconoscente a colui che lo ha fatto, mentre è ricettacolo del suo giusto giudizio l'uomo ingrato che disprezza colui che l'ha plasmato e non sta soggetto al suo Verbo. Egli, infatti, ha promesso di dare moltissimo a quelli che portano sempre frutto e moltiplicano la moneta del Signore: *Bene* — dice — *servo buono e fedele; poiché sei stato fedele nel poco, io ti darò autorità su molto: entra nella gioia del tuo Signore.*[86] È il Signore stesso che promette moltissimo.

86. *Mt* 25,21; *Lc* 19,17.

**L'uomo è artefice del suo destino**

**39.** 1. È bene obbedire a Dio, credere a lui e custodire il suo precetto: e questa è la vita dell'uomo; come disobbedire a Dio è male: e questa è la sua morte. Dunque, essendo stato Dio magnanimo, l'uomo ha conosciuto il bene dell'obbedienza e il male della disobbedienza, affinché l'occhio della mente, avendo fatta esperienza dell'una e dell'altra cosa, faccia la scelta del bene con discernimento e non sia mai né pigro né negligente di fronte al precetto di Dio: così sapendo per esperienza che disobbedire a Dio è male, non tenterà di farlo, e d'altra parte, sapendo che obbedire a Dio è bene, l'osserverà con esattezza. Perciò ha ricevuto una doppia facoltà che possiede la conoscenza dell'una e dell'altra cosa per fare la scelta del bene con cognizione di causa. (...)

2. (...) Se dunque sei l'opera di Dio, aspetta la mano del tuo Artefice, che fa tutte le cose al tempo opportuno, — nel tempo opportuno, naturalmente, in riferimento a te che sei fatto. Presentagli il tuo cuore morbido e malleabile e conserva la forma che ti ha dato l'Artista, avendo in te l'Acqua che viene da lui per non rifiutare, diventando duro, l'impronta delle sue dita. Conservando questa conformazione, salirai alla perfezione, perché dall'arte di Dio sarà nascosta l'argilla che è in te. La sua Mano, che ha creato la tua sostanza, ti rivestirà d'oro puro e d'argento di dentro e di fuori[87] e ti adornerà così bene che il Re stesso si lascerà prendere dalla tua bellezza.[88] (...)

3. Se invece gli disobbedirai e fuggirai le sue mani, la causa della mancata perfezione risiederà in te che non hai obbedito e non in lui che ti ha chiamato. Egli, infatti, ha mandato a chiamare alle nozze, ma quelli che gli hanno disobbedito si sono privati da sé del convito del regno.[89] Dunque ad essere manchevole non è l'arte di Dio, che è in grado di suscitare figli ad Abramo dalle pietre,[90] ma è colui che non la segue ad essere causa della propria mancata perfezione. Non è infatti la luce a mancare per colpa di quelli che si sono accecati, ma mentre la luce rimane qual è, quelli che si sono accecati rimangono nell'oscurità per colpa loro. Perché né la luce assoggetta alcuno per forza né Dio costringe se uno non vuole accettare la sua arte. Dunque quelli che si sono allontanati dalla luce del Padre ed hanno trasgredito la legge della libertà, si sono allontanati per loro colpa, pur essendo stati creati liberi e padroni delle loro decisioni.

87. Cf *Es* 25,11.
88. Cf *Sal* 45 (44),12.
89. Cf *Mt* 22,3.
90. Cf *Mt* 3,9; *Lc* 3,8.

## LIBRO V. CONFUTAZIONE DELLA FALSA GNOSI CON LE RIMANENTI PAROLE DEL SIGNORE E CON LE EPISTOLE DI SAN PAOLO. ESCATOLOGIA

Il libro era riservato alle *Lettere* di San Paolo. Ma l'autore utilizza ancora alcuni discorsi del Signore sulla risurrezione della carne, dottrina molto osteggiata dagli gnostici (cc. 1-12). Vengono poi le testimonianze di san Paolo sugli effetti della redenzione in ordine al peccato e alla natura umana (cc. 13-20). La lotta tra Cristo e Satana che si continuerà nell'Anticristo e terminerà con la vittoria di Cristo e dei suoi eletti, che regneranno con Lui mille anni (cc. 21-36).

### L'Eucarestia pegno dellla risurrezione

2. 2. Vani sono in ogni modo quanti rifiutano tutta l'economia di Dio, negano la salvezza della carne e disprezzano la sua rigenerazione, dicendo che non è capace di accogliere l'incorruttibilità.[91] Ora se essa non riceve la salvezza, senza dubbio il Signore non ci ha riscattati con il suo sangue,[92] e il calice dell'Eucaristia non è la comunione del suo sangue né il pane che spezziamo è la comunione del suo corpo.[93] Il sangue infatti proviene dalle vene, dalle carni e dalla restante sostanza umana, e appunto perché è divenuto veramente tutto questo, il Verbo di Dio ci ha riscattati con il suo sangue, come dice il suo Apostolo: *In lui abbiamo il riscatto mediante il suo sangue, la remissione dei peccati.*[94] E poiché siamo sue membra[95] e siamo nutriti mediante la creazione — egli stesso ci procura la creazione, facendo sorgere il suo sole e mandando la pioggia come vuole,[96] — dichiarò che il calice proveniente dalla creazione è il suo proprio sangue[97] e proclamò che il pane proveniente dalla creazione è il suo proprio corpo,[98] con il quale si fortificano i nostri corpi.

3. Se dunque il calice mescolato e il pane preparato ricevono la parola di Dio[99] e divengono Eucaristia, cioè il sangue e il corpo di Cristo, e se con essi si fortifica e si consolida la sostanza della nostra carne, come possono dire che la carne non è capace di ricevere il dono di Dio che è la vita eterna: la carne che si nutre del sangue e del corpo di Cristo ed è sue membra? Come il beato Apostolo dice nella

91. Gli gnostici sostenevano che la materia è opera del Demiurgo e quindi cattiva e sarà distrutta nell'incendio finale.
92. Cf *Col* 1,14.
93. Cf *1 Cor* 10,16.
94. *Col* 1,14.
95. Cf *1 Cor* 6,15; *Ef* 5,30.
96. Cf *Mt* 5,45.
97. Cf *Lc* 22,20; *1 Cor* 11,25.
98. Cf *Lc* 22,19; *1 Cor* 11,24.
99. È l'invocazione a Dio, l'epíclesi.

sua lettera agli Efesini: *Siamo membra del suo corpo formati dalla sua carne e dalle sue ossa,*[100] indicando con queste parole non un certo uomo spirituale ed invisibile, *perché lo spirito non ha né ossa né carne,*[101] ma l'organismo veramente umano, composto di carne nervi ed ossa, il quale è nutrito dal calice, che è il suo sangue, ed è fortificato dal pane, che è il suo corpo. E come il legno della vite,[102] collocato nella terra, porta frutto a suo tempo, e *il chicco del frumento caduto nella terra*[103] e dissolto risorge moltiplicato in virtù dello Spirito di Dio che sostiene tutte le cose[104] — e poi grazie all'abilità umana sono trasformati ad uso degli uomini e ricevendo la parola di Dio divengono Eucaristia, cioè il corpo ed il sangue di Cristo; così anche i nostri corpi, che si sono nutriti di essa, sono stati collocati nella terra e vi si sono dissolti, risorgeranno al loro tempo, perché il Verbo di Dio donerà loro la risurrezione per la *gloria di Dio Padre.*[105]

**L'uomo composto di Spirito, anima e carne**

**6.** 1. Infatti per mezzo delle Mani del Padre, cioè il Figlio e lo Spirito, l'uomo e non una parte dell'uomo è fatto ad immagine e somiglianza di Dio.[106] Ora l'anima e lo Spirito possono essere una parte dell'uomo, ma in nessun modo l'uomo: l'uomo perfetto è la mescolanza e l'unione dell'anima, che ha ricevuto lo Spirito del Padre e si è mescolata alla carne plasmata ad immagine di Dio.

**9.** 1. (...) Essi [gli eretici] non comprendono che l'uomo perfetto è composto, come abbiamo dimostrato,[107] di tre realtà: la carne, l'anima e lo Spirito. L'uno, cioè lo Spirito, salva e forma; l'altra, cioè la carne, è salvata e formata; e l'altra, che si trova tra queste due, cioè l'anima, ora segue lo Spirito e grazie a lui vola, ora obbedisce alla carne e cade in desideri terrestri. Dunque, quelli che non hanno l'elemento che salva e forma per la vita, sono e saranno chiamati giustamente sangue e carne, perché non hanno lo Spirito di Dio in loro. D'altronde per questo sono stati chiamati morti dal Signore — dice, infatti: *Lasciate che i morti seppelliscano i loro morti*[108] —, perché essi non hanno lo Spirito che vivifica[109] l'uomo.

100. *Ef* 5,30.
101. Cf *Lc* 24,39.
102. Cf *Ez* 15,2.6.
103. Cf *Gv* 12,24.
104. Cf *Sap* 1,7.
105. *Fil* 2,11.
106. Cf *Gen* 1,26.
107. Cf in *A. H.*, 5,6,1 (riportato nelle righe antecedenti).
108. Cf *Lc* 9,60.
109. Cf *Gv* 6,63.

## L'Anticristo «ricapitolazione di tutta l'iniquità»

**29.** 2. Per questo nella bestia che deve venire si avrà la ricapitolazione di tutta l'iniquità e di ogni inganno, affinché tutta la potenza dell'apostasia, dopo essere confluita ed essersi ammassata in lei, sia gettata nella fornace di fuoco.[110] Giustamente dunque il suo nome avrà il numero seicentosessantasei[111] che ricapitola in sé tutta la mescolanza del male compiuto prima del diluvio in seguito all'apostasia degli angeli[112] — Noè, infatti, aveva seicento anni quando venne il diluvio sulla terra[113] e distrusse gli esseri viventi[114] della terra a causa della generazione perversa del tempo di Noè[115] —; ricapitola anche tutto l'errore idolatrico diffuso dopo il diluvio e l'uccisione dei profeti è la prova del fuoco inflitta ai giusti — infatti la statua elevata da Nabucodonosor, aveva l'altezza di sessanta cubiti e la larghezza di sei cubiti,[116] e per essersi rifiutati di adorarla Anania Azaria e Misaele furono gettati nella fornace di fuoco,[117] profetizzando, con ciò che era accaduto loro, la prova del fuoco a cui i giusti sarebbero stati sottoposti alla fine: infatti tutta quella statua era prefigurazione della venuta di colui che avrebbe preteso di essere adorato lui solo da tutti gli uomini senza eccezione —. Dunque i seicento anni di Noè, al tempo del quale ci fu il diluvio a causa dell'apostasia, e il numero di cubiti della statua, per la quale i giusti furono gettati nella fornace di fuoco, indicano il numero del nome di colui nel quale sarà ricapitolata tutta l'apostasia, l'ingiustizia, la nequizia, la falsa profezia e l'inganno dei seimila anni, per cui sopraggiungerà il diluvio di fuoco.

110. Cf *Apoc* 19,20.
111. Cf *Apoc* 13,18: ivi san Giovanni dice che il nome della bestia, cioè dell'Anticristo, è indicato dal numero 666, cioè conterrà delle lettere che, prese come segni numerici secondo il valore che esse hanno (nella lingua greca o nella ebraica?), daranno il numero 666. Nel capitolo seguente Ireneo propone tre probabili nomi: 1. *Euanthas*, ma non dice chi possa essere; 2. *Lateinos*, che significherebbe l'impero romano; 3. *Teitan* (o *Titano* o *Tito*). Ireneo ritiene che quest'ultimo nome goda di maggiori probabilità: *Però*, continua, *noi non ci arrischiamo ad affermare con sicurezza che l'anticristo avrà questo nome, perché sappiamo che se fosse stato conveniente che questo nome venisse manifestato nella nostra epoca, esso sarebbe stato certamente rivelato per mezzo di colui che ebbe la visione dell'Apocalisse. Giovanni infatti ebbe la sua rivelazione non molto tempo fa, quasi nel nostro stesso secolo, alla fine dell'impero di Domiziano* (*A. H.*, 5,30,3).
112. Cf *Gen* 6,1-2: Cf anche GIUSTINO *2 Apol*, 5,2-3.
113. Cf *Gen* 7,6.
114. Cf *Gen* 4,23.
115. Cf *Gen* 4,1.
116. Cf *Dan* 3,1.
117. Cf *Dan* 3,20.

**Il regno millenario di Cristo in terra, compimento della promessa fatta da Dio ai padri**[118]

**32.** 1. Poiché dunque alcuni sono indotti in errore dai discorsi degli eretici ed ignorano le economie di Dio e il mistero della risurrezione dei giusti[119] e del regno che è preludio dell'incorruttibilità — e attraverso questo regno quelli che ne saranno giudicati degni a poco a poco si abitueranno a comprendere Dio —, a questo proposito è necessario dire che i giusti, dopo essere risuscitati grazie alla manifestazione del Signore, dapprima qui, in questo mondo rinnovato, debbono ricevere l'eredità promessa da Dio ai padri e regnare in esso; e poi ci sarà il giudizio di tutti. È giusto, infatti, che in quello stesso mondo nel quale soffrirono e furono provati in ogni modo attraverso la pazienza, essi raccolgano il frutto della pazienza; in quello stesso mondo nel quale furono uccisi per amore verso Dio, siano vivificati, e che in quello stesso mondo nel quale subirono la schiavitù, siano essi a regnare. Dio, infatti, è ricco in tutte le cose e tutte le cose sono sue. Dunque bisogna che il mondo stesso, ricondotto alla sua condizione originaria, serva i giusti senza alcun ostacolo.

## *DEMONSTRATIO APOSTOLICAE PRAEDICATIONIS*

È un piccolo trattato apologetico-catechetico indirizzato a un certo Marciano.[1] Nelle prefazioni ai libri dell'opera maggiore Ireneo dice ripetutamente lo scopo per cui scrive: istruire colui al quale indirizza l'opera, sugli errori degli gnostici e sulla verace dottrina della Chiesa, affinché egli a sua volta possa lottare con sicurezza e senza tregua per la sola vera e vivifica fede.[2] Lo stesso è per questo piccolo trattato, conservato in una traduzione armena.[3] Il contenuto corrisponde a quello dell'opera maggiore senza la parte polemica.

118. Come Papia, Giustino, Tertulliano e Lattanzio, anche Ireneo ritiene che, dopo il sesto millennio dalla creazione, Cristo dovrà regnare sulla terra con i giusti risuscitati per mille anni; poi verrà il giudizio universale e il regno eterno. Nella *Demonstratio apostolicae praedicationis*, 61, scritta dopo l'opera maggiore, pare che Ireneo rinunci a questa teoria.

119. Cf *Lc* 14,14.

1. Il nome è lo stesso del compilatore del *Martyrium Polycarpi*, composto a Smirne nel 155-156. Da Smirne viene anche Ireneo. Ma l'identificazione fatta da qualche studioso (Lightfoot e Zahn) non è dimostrabile.

2. Cf *A. H.*, 3, prefazione.

3. La nostra traduzione è fatta su quella inglese di K. Ter-Mekerttschian e S. G. Wilson (del 1919) e francese di J. Barthoulot nella *Patrologia orientalis* del Graffin e Nau, vol. XII, 5 (del 1919), e sulla italiana di Ubaldo Faldati, *Sant'Ireneo. Esposizione della predicazione apostolica*, Roma 1923.

**Scopo del «memoriale sommario» a Marciano**

1. Conosco, caro Marciano, il tuo fervore nella pietà verso Dio; è questa l'unica via che conduce l'uomo alla vita eterna. Me ne rallegro con te e prego che il tuo inseparabile attaccamento alla fede ti renda gradito a Dio, tuo creatore. Potessimo noi rimanere sempre insieme e aiutarci l'un l'altro e alleviarci le preoccupazioni di questa vita terrena con quotidiani colloqui su utili argomenti! Tuttavia, siccome ci troviamo lontani l'uno dall'altro e io non posso intrattenermi un poco con te, se non per scritto, mi sono affrettato a farti una breve esposizione della predicazione apostolica, allo scopo di confermarti nella fede. Ti mando una specie di memoriale sommario, affinché dal poco tu ritragga grande vantaggio, e succintamente conosca tutte le membra del corpo della verità e abbia in breve le prove dei dogmi divini. Questo non solo recherà frutto per la tua salvezza, ma tu potrai anche confondere tutti quelli che professano l'errore; e, a chi voglia conoscerle, tu potrai esporre con piena sicurezza, nella loro integrità e purezza, le nostre ragioni. (...)

Ireneo svolgerà in sintesi i *punti fondamentali del canone della fede*:

*a*) *La dottrina del Padre*, Dio unico, creatore di ogni cosa (cc. 4-30);

*b*) La *dottrina del Verbo*, Figlio di Dio, sceso in terra per riassumere tutto in sé (*anakephalaíosis*) (cc. 31-42);

*c*) La *dottrina dello Spirito Santo*, che ha illuminato i Profeti, istruito i padri, guidato i giusti (cc. 43-97).

Lo schema e il pensiero sono identici a quelli dell'opera maggiore, e, se non ci fossero altri indizi, rivelerebbero da soli, nel modo più inequivocabile, l'identità d'autore. La *Demonstratio* è la riduzione, in termini più ristretti, del vasto schema dell'opera maggiore. Eguale importanza vi ha la dottrina della *recapitulatio*. In questo piccolo trattato Ireneo rivela una maggior maturità di pensiero. Appare superata anche la concezione millenarista. Mentre nell'*Adversus Haereses* (5,33,5) egli si oppone recisamente a coloro che vorrebbero dare un'interpretazione allegorica al passo di *Isaia* 65,25: *il lupo e l'agnello pascoleranno insieme, il leone e il bue mangeranno la paglia e il serpente avrà per suo pane la polvere*, e sostiene che si avvererà realmente nel regno millenario di Cristo sulla terra, qui invece egli stesso suggerisce l'interpretazione allegorica: le trasformazioni operate dalla Fede su popoli ignoranti e barbari (c. 61). La *Demonstratio* è una sintesi snella, spogliata di elementi eruditi, di digressioni e stagnanti ripetizioni, che rendono talora pesante l'opera maggiore; nella sua concisione essa ha un efficacia emotiva, che raramente si rivela nell'opera maggiore.

## Il canone della fede: la dottrina del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo

**6.** Questa è l'economia della nostra fede, il fondamento dell'edificio e la base della nostra salvezza: Dio Padre, increato, illimitato, invisibile, unico, creatore d'ogni cosa: questo è il primo articolo della nostra fede. Il secondo articolo è il seguente: il Verbo di Dio, Figlio di Dio, il Signore nostro Gesù Cristo, che è apparso ai profeti in forme diverse secondo le disposizioni del Padre, per mezzo del quale ogni cosa fu creata. Egli, nella pienezza dei tempi, per ricapitolare ogni cosa, si fece uomo tra gli uomini, visibile e tangibile, per distruggere la morte e manifestare la vita e per ristabilire l'unione tra Dio e l'uomo. Il terzo articolo è lo Spirito Santo, che ha parlato per mezzo dei profeti, ha istruito i patriarchi nella scienza di Dio e ha guidato i giusti nella via della giustizia. Egli, alla fine dei tempi, è stato diffuso in nuovo modo sull'umanità, per tutta la terra, ed ha rinnovato l'uomo in Dio.

## Gli angeli prevaricatori diffusero nel mondo ogni perversità

**18.** E la malvagità, diffusasi e propagatasi sempre di più [dopo il delitto di Caino], pervase e occupò tutta quanta l'umanità, finché vi fu in essa soltanto scarsissima semenza di giustizia. Avvenivano sulla terra illegittimi congiungimenti, giacché gli angeli si congiunsero con le figlie della progenie degli uomini, le quali partorirono loro figli che, per la loro straordinaria grandezza, vennero chiamati figli della terra.[4] Ora, gli angeli presentarono alle loro donne, come doni, perverse dottrine, poiché insegnarono loro le virtù delle radici e delle erbe, e le arti della tintura e del belletto e i ritrovati delle sostanze preziose. La cosmesi della bellezza, gli odi, gli amori, le libidini, le violenze amorose, i lacci degli incantesimi, ogni fattucchieria e l'idolatria a Dio odiosa. Penetrate nel mondo, e diffusesi tutte queste male arti, traboccarono le opere della malvagità e si assottigliarono e diminuirono quelle della giustizia.

**19.** Quando scese su questo mondo il giudizio di Dio con il diluvio, all'epoca della decima generazione dopo la creazione del primo uomo, fu trovato giusto soltanto Noè. Egli, per la sua giustizia, fu salvato con la propria moglie e i tre figli e le tre mogli dei figli. Essi furono chiusi entro l'arca, insieme con tutti gli animali, che Dio aveva ordinato a Noè di mettere dentro l'arca. (...)

4. Cf GIUSTINO, 2 *Apol.*, 5,3; ATENAGORA, *Legatio*, cc. 24-25.

## Il Verbo di Dio «ricapitola» tutto in sé

**30.** Nella terra d'Israele Dio mandò i profeti. Essi, ispirati dallo Spirito Santo, ammonivano il popolo e lo riconducevano al Dio onnipotente dei loro padri. Annunciavano nei loro oracoli che sarebbe apparso il nostro Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, e dicevano che, come l'uomo, Egli verrebbe dalla stirpe di Davide e, secondo la carne, sarebbe figlio di Davide e discendente di Abramo per una lunga serie di generazioni; ma secondo lo spirito, Egli sarebbe Figlio di Dio, poiché era sin dal principio presso il Padre, generato prima che fosse costruito questo monte; e poi si manifestò a tutto l'universo alla fine dei tempi, ricapitolando in se stesso, Lui Verbo di Dio, tutto ciò che è in cielo e sulla terra.

## Cristo novello Adamo

**31.** Egli unì dunque l'uomo con Dio e compì la comunione e l'accordo fra Dio e l'uomo. Se non fosse venuto tra noi, noi avremmo potuto partecipare all'incorruttibilità solo in modo figurato; perché questa incorruttibilità, essendo invisibile e nascosta ai nostri occhi, non ci avrebbe recato alcun vantaggio.

Egli divenne dunque visibile, affinché, in ogni maniera, noi ricevessimo la piena partecipazione dell'incorruttibilità. E poiché, per mezzo del nostro padre Adamo, siamo stati vincolati alla morte per causa della sua disobbedienza, era conveniente e giusto che per opera dell'obbedienza di colui, che per noi divenne uomo, fosse disciolta la morte. E siccome la morte aveva stabilito il suo impero sui corpi, era conveniente e giusto che, avendo sofferto la distruzione del suo corpo, egli liberasse l'uomo dalla sua oppressione. Il Verbo dunque divenne carne, affinché i peccati, che per opera di quella carne avevano signoreggiato e invaso e dominato, distrutti per virtù di questa, più non esistessero in noi. E per questo il Signore nostro assunse un corpo simile a quello del primo uomo, allo scopo di sacrificarlo in favore dei nostri progenitori e vincere, per mezzo di Adamo,[5] colui che per mezzo di Adamo ci aveva atterrato.

5. Cioè: per mezzo del corpo avuto da Adamo.

## La vergine disobbediente e la Vergine obbediente: Eva e Maria

**32.** Ora, donde proviene la sostanza del primo uomo? Dalla volontà e dalla sapienza di Dio e dalla vergine terra. *Giacché Iddio non aveva mandato la pioggia*, dice la Scrittura, *prima che fosse l'uomo, e non v'era l'uomo a lavorare la terra*.[6] Da questa terra, dunque, mentre essa era ancor vergine, prese Iddio del fango e creò l'uomo, principio del genere umano. Volendo rinnovare l'uomo, il Signore seguì, incarnandosi, la stessa economia. Nacque da una vergine per la volontà e la sapienza di Dio, affinché fosse ben chiaro che egli aveva un corpo simile a quello di Adamo e che era davvero lo stesso uomo del quale fu scritto al principio, l'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio.

**33.** E come per opera di una vergine disobbediente, l'uomo fu colpito, cadde e fu soggetto a morte, così per opera ancora della Vergine obbediente alla parola di Dio, l'uomo fu rigenerato alla vita. Il Signore infatti era venuto a cercare la pecora perduta; ed era l'uomo che era perduto. E perciò non assunse un'altra natura, ma conservò l'eguaglianza con quella creatura, che traeva la sua origine da Adamo. Era infatti necessario che questa natura fosse reintegrata in Cristo, affinché fosse inabissato e sommerso ciò che è mortale nell'immortalità, e che Eva fosse rinnovellata in Maria, affinché la Vergine, divenuta avvocata di una vergine, dissolvesse e annullasse la disobbedienza verginale con la verginale obbedienza.

## L'albero della disobbedienza e l'albero dell'obbedienza: *«qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur»*

**34.** Il peccato, che era avvenuto per causa dell'albero, fu abolito per merito dell'obbedienza (fino) all'albero.[7] Per obbedire a Dio, il Figlio dell'uomo fu inchiodato sul legno, e distrusse così la scienza del male e introdusse la scienza del bene. Il male consiste nel disobbedire a Dio e il bene nell'obbedirgli. Perciò, per mezzo del profeta Isaia, che annunziava in anticipo gli avvenimenti che si sarebbero verificati — per questo essi si chiamano profeti — il Verbo dice: *Io non mi ribello e non contraddico; ho presentato il mio dorso alle percosse e le mie guance agli schiaffi e non ho scansato il mio volto dall'obbrobrio degli sputi*.[8] Dunque in virtù di quell'obbedienza, che egli prestò fino alla morte pendendo dal legno (della croce), disciolse l'antica disobbedienza avvenuta nel legno. (...)

6. *Gen* 2,5.
7. Fino all'albero della croce.
8. *Is* 50,6.

**Il regno di Cristo è già venuto**

**61.** A proposito dell'unione della concordia della pace fra animali di diverse specie, per natura avversi e nemici tra di loro, dicono gli anziani che così avverrà realmente nella venuta del Cristo, quando egli regnerà su tutti e dovunque. Il profeta si serve di questo simbolo per indicare che si raduneranno insieme popoli e nazioni dai costumi più opposti e contrastanti e vivranno nella pace del Cristo.[9] Ai giusti insieme radunati, i quali sono stati paragonati ai cerbiatti e agli agnelli e ai capretti e ai teneri fanciulli, nessun male faranno coloro che per primi, per la loro cupidigia, sembravano bestie feroci dai costumi selvaggi. Alcuni di questi uomini rassomigliavano a lupi e a leoni, che divorano i deboli e si fanno tra loro una guerra accanita; e le donne avevano sembianze di aspidi e di vipere, capaci di offrire veleno mortale anche ai loro amanti, immolandoli alla loro gelosia. Questi uomini e queste donne, riuniti nel nome mio, rivestiranno costumi pacifici e, per la grazia di Dio, si spoglieranno della loro indole barbara e selvaggia. E questo è già avvenuto; perché coloro che erano così perversi da non tralasciare nessuna sorta d'iniquità, venuti a conoscenza di Cristo, hanno creduto in lui; e credendo, furono talmente mutati, da praticare quello che vi è di più eccellente nella giustizia. Tanto grande è il mutamento che la fede in Cristo, Figlio di Dio, opera in coloro che credono in Lui! (...)

BIBLIOGRAFIA

Cf CPG I, 1306-1321; DPAC II, 1804-1816, s. v. (ORBE A.); QUASTEN, I, 255-279.

Edizioni

PG 7; FROIDEVAUX L.M., *Irenée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique* ( = SC 62) Paris 1959, 1971² (solo la traduzione francese); HARVEY W.W., *Sancti Irenaei ep. Lugdunensi libros quinque adversus haereses*, vol. I-II, Cambridge 1857, rist. 1949; ROUSSEAU A. et alii, *Irenée de Lyon. Contre les hérésies. Livres I-V* ( = SC 100. 152-153. 210-211. 263-264. 293-294) Paris 1965-1982; TER-MEKERTTSCHIAN K. - WILSON S.G., *The Proof the Apostolic Preaching with seven Fragments. Armenian version edited and translated* ( = Patrologia Orientalis XII/5), Paris 1919, pp. 651-804.

9. Le parole di Isaia debbono dunque essere interpretate con un *simbolo*. Appare superata la teoria del regno millenario di Cristo sulla terra, esposta nell'opera maggiore (*Adversus Haereses*, 5,32-35).

## Traduzioni

In italiano: BELLINI E., *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1981; DELLAGIACOMA V., *S. Ireneo. Contro le eresie*, 2 voll., Siena 1968²; FALDATI U., *Sant'Ireneo. Esposizione della predicazione apostolica*, Roma 1923; PERETTO E., *Ireneo di Lione. Epideixis, antico catechismo degli adulti*, Roma 1981. In inglese: KLEBE J., in *A Library of the Fathers of the Holy Catholic Church*, vol. 42, Oxford 1872; ROBERTS A. - RAMBAUT W., in *The Ante-Nicene Christian Library*, vol. 5, Edinburgh 1868, pp. 1-480 e vol. 9 (1868), pp. 1-87; TER-MEKERTTSCHIAN K. - WILSON S. G., *The Proof* .., *o. c.* In francese: le opere succitate pubblicate nella collana SC. In tedesco: KLEBRA E., in *Bibliothek der Kirchenväter*, voll. 3-4, München/Kempten 1912.

## Strumenti di lavoro: lessici

REYNDERS B., *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'«Adversus Haereses» de Saint Irénée*, vol. I-II ( = Corpus scriptorum christianorum orientalium 141-42, Subsidia 5-6), Louvain 1954; ID., *Vocabulaire de la "Démonstration" et des fragments de saint Irénée*, Chevetogne 1958.

## Studi

BACQ P., *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*, Paris 1979; BENOIT A., *Irénée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon*, in "Augustinianum" 20 (1980) 55-67; BENTIVEGNA G., *Economia di salvezza e creazione nel pensiero di S. Ireneo* ( = Aloisiana 9), Roma 1973; BERTHOUZOZ R., *Liberté et grace suivant la théologie d'Irénée de Lyon*, Paris 1980; CARLE P. L., *Saint Irénée de Lyon et les fins dernières*, in "Divinitas" 34 (1990) 53-72 e 151-171; CLERICI A. M., *La storia della salvezza in Ireneo*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 10 (1974) 3-41; De ANDIA Y., *L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon*, in "Augustinianum" 25(1985) 609-644; EAD., *La résurrection de la chair selon les valentiniens et Irénée de Lyon*, in "Les quatre Fleuves" nn. 15-16 (1982) 59-70; EAD., *"Homo vivens" Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon* ( = Études Augustiniennes), Paris 1986; DOUTRELAU L., REGNAULT L., s. v. *Irénée de Lyon (saint)*, in *DSp* 7,2 (Paris 1971) 1923-1969; FANTINO J., *La création ex nihilo chez saint Irénée. Étude historique et théologique*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 76 (1992) 421-442; GIORDANO O., *La concezione millenarista di Ireneo*, in "Helikon" 2 (1962) 512-530; HOUSSIAU A., *La christologie de Saint Irénée*, Louvain 1955; JASCHKE H. J., *Irenäus von Lyon. "Die ungeschminkte Wahrheit"* ( = Eirenaios 2), Roma 1980; JOSSA G., *Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'"Adversus haereses" di Ireneo di Lione*, Napoli 1970; LASSIAT H., *L'anthropologie d'Irénée*, in "Nouvelle Revue Théologique" 100 (1978) 399-417; ID., *Dieu veut-il des hommes libres? La catéchèse de l'Église des martyrs d'après Irénée de Lyon*, Paris 1976; LE BOLLUEC A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, t. I: *De Justin à Irénée*, Paris 1985, pp. 113-188 e 215-253; ORBE A., *Antropología de san Ireneo* ( = BAC 286), Madrid 1969; ID., *Espiritualidad de san Ireneo* ( = AnGr 256), Roma 1989; ID., *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo*, in "Gregorianum" 43 (1962) 449-491; ID., *Gloria Dei vivens homo (Análisis de Ireneo, adv. haer. IV,20,1-7)*, in "Gregorianum" 73 (1992) 205-268; ID., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, 2 voll. ( = BAC 331-332), Madrid 1972; ID., *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del "Adversus Haereses"*, 3 voll. ( = BAC, Series Maior 25. 29. 33), Madrid 1985-1988; PERETTO E., *Criteri di ortodossia e di eresia nella Epideixis di Ireneo*, in "Augustinianum" 25 (1985) 645-666; SAGNARD F. M., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947; TREMBLAY R., *Irénée de Lyon. L'empreinte des doigts de Dieu* ( = Eirenaios 1), Roma 1979; ID., *La libertà secondo Sant'Ireneo di Lione*, in AA.VV., *Chiamati alla libertà. Saggi di teologia morale in onore di B. HÄRING*, Roma 1980, pp. 305-331.

# IPPOLITO

## La questione ippolitea

Di un autore di lingua greca di nome Ippolito, vissuto fra II e III secolo, fonti di varia natura forniscono notizie e diverse liste di opere con un gran numero di titoli. Sotto questo nome è giunto, o è stato ad esso attribuito, un nucleo consistente di scritti, alcuni interi, altri frammentari, taluni in greco, altri in traduzioni di antiche lingue orientali: l'insieme di questi dati però, lungi da permettere una coerente lettura biografica, ha fatto sorgere un'intricata questione storico-letteraria, tuttora aperta.

## La ricostruzione biografica ottocentesca

Secondo la ricostruzione accreditata per un secolo dalla critica storica, specie tedesca, Ippolito fu un prete eminente della chiesa di Roma. Sostenitore di una disciplina rigorista e, sul piano dottrinale, della teologia del Lógos, entrò in conflitto con Zefirino e soprattutto con il successore Callisto (217-222), da lui accusato di lassismo e sabellianismo, arrivando a costituire una chiesa scismatica. Deportato per ordine dell'imperatore Massimino in Sardegna (235 d.C.) con papa Ponziano, si riconciliò con lui e morì martire.

Tale ricostruzione si basa su un'abile combinazione delle fonti, ed è essenzialmente il prodotto dell'attribuzione allo scrittore Ippolito, che Eusebio e Girolamo registrano come vescovo di sede ignota,[1] di un'opera antieretica ps.origeniana, i *Philosophumena* o *Elenchos "contro tutte le eresie"* in 10 libri: l'autore, parlando di sé senza mai nominarsi, si attribuisce dignità pari a quella vescovile e si mostra acerrimo nemico di Callisto. Egli fa occasionale riferimento ad altre sue opere, fra cui una *Cronaca* e un *Sull'essenza dell'universo* che furono identificate con altrettanti titoli (*Cronache* e *Contro i Greci e Platone*

1. EUSEBIO, *H. E.*, 6,20,2 e 6,22; GIROLAMO, *Vir. ill.*, 61.

o *Sull'universo*) desunti da una lista di opere incisa sulla statua detta "di Sant'Ippolito", attualmente posta all'ingresso della Biblioteca Vaticana. Il lieto fine dello scisma (ravvedimento di Ippolito e suo martirio) è frutto dell'identificazione del personaggio così ricostruito con il santo martire, ricordato dal *Cronografo* romano del 354,[2] su cui, a partire da metà IV secolo, si moltiplicano leggende agiografiche contraddittorie ma fra le quali nessuna, in tanto rigoglio, fa riferimento ad una qualsiasi attività letteraria da parte del martire. Alla fine dell'operazione, suggellata dall'autorità di Harnack, conflati i titoli delle numerose liste di opere, passati in rassegna gli scritti superstiti, Ippolito risulta essere autore estremamente prolifico, paragonabile ad Origene per vastità di interessi, anche se non per profondità speculativa, esegeta biblico e fecondo omileta, scrittore antieretico e confutatore documentato di teorie filosofiche.

**Le critiche alla ricostruzione biografica tradizionale**

La tesi tradizionale ha subito seri attacchi, a partire dal 1947, ad opera del francese Pierre Nautin e, trenta anni dopo, di studiosi italiani che hanno in varie riprese messo a punto le loro proposte. Il punto di partenza della revisione critica è rappresentato dal confronto tra il *Contro Noeto*, una delle opere giunte sotto il nome di Ippolito, e il già ricordato *Elenchos*: la cristologia, la visione teologica e antieretica, il linguaggio e il sostrato culturale dei due scritti mostrano tali divergenze da rendere necessario postulare autori diversi. In particolare la dottrina dello Spirito santo, abbastanza sviluppata nel *Contro Noeto*, è del tutto assente nell'*Elenchos*. Nautin distingue quindi l'autore dell'*Elenchos*, che chiama Giosippo, uno dei nomi sotto il quale circolava il *Sull'universo*, come informa Fozio (*Bibl.* cod. 48), dal martire romano Ippolito, figura a sé stante, e dall'Ippolito, vescovo di una sede orientale, autore di opere esegetiche e del *Contro Noeto*, posteriore a Giosippo e confuso con questo già al tempo di Eusebio. Nella recente ripresa della tesi si elimina il fantomatico Giosippo, si inverte il rapporto cronologico fra i due autori, di cui il romano sarebbe posteriore all'orientale e ne avrebbe conosciuto e uti-

2. Manuale di notizie storiche attribuito a Dionisio Filocalo, calligrafo di papa Damaso. Nel cap. 12, la cosiddetta *Depositio martyrum*, si legge della sepoltura di Ippolito sulla Tiburtina e di Ponziano nel cimitero di Callisto lo stesso giorno, il 13 agosto. Nel cap. 13, il *Catalogo Liberiano*, è ricordata la deportazione di Ponziano e del prete Ippolito in Sardegna. Il fatto che Ippolito sia sempre nominato insieme col papa, indica una posizione preminente nella chiesa romana del tempo.

lizzato l'opera: per meglio spiegare la confusione fra i due si ipotizza la loro omonimia, dato che il nome Ippolito era piuttosto comune nell'antichità. La tesi divisista ha avuto il merito di porre in evidenza le difficoltà della soluzione unitaria, ma a sua volta ha sofferto di alcune aporie: siccome postula la precoce confusione fra i due autori, deve determinare i titoli di ciascuno, ma l'attribuzione di alcune opere (si veda il caso dell'*In Psalmos*) all'uno o all'altro personaggio è incerta, e i singoli studiosi propendono per soluzioni diverse, proprio sulla base dell'argomento filologico invocato come risolutivo. Gli italiani avevano in un primo tempo attribuito all'Ippolito di Roma, oltre all'*Elenchos*, le opere contenute nella lista della statua,[3] ma questo monumento è stato successivamente investito da una serie di interrogativi. Margherita Guarducci, la quale già aveva dimostrato che la statua, del II secolo, rappresentava originariamente una donna seduta su un trono, e che quindi era stata trasformata indebitamente dal restauratore Pirro Ligorio in un "Sant'Ippolito", di recente ha revocato in dubbio la veridicità della notizia, data dallo stesso Ligorio, del ritrovamento nel 1551 della statua sulla via Tiburtina, vicino cioè al luogo di culto del martire Ippolito. Tale presunto ritrovamento costituiva uno dei due motivi per cui la statua era stata attribuita ad Ippolito. L'altro è l'iscrizione, risalente alla prima metà del III secolo, sui lati del trono, di un computo pasquale con inizio dal primo anno di regno di Alessandro Severo (222 d.C.), che fu subito identificato con il computo di cui Eusebio parla nei medesimi termini come opera ippolitea: la stessa mano del computo aveva inciso, sul montante posteriore destro del trono, la lista di 11 opere, pertanto attribuite ad Ippolito. Se la prima scoperta della Guarducci (la statua rappresenta una donna) non influiva sull'interpretazione della lista, la seconda ne indebolisce il legame con Ippolito; le opere potrebbero essere di più autori, fra cui anche Ippolito, e diverso potrebbe essere il loro comun denominatore.

### Cosa pensare di Ippolito?

In tale situazione occorre essere prudenti, specie in un'esposizione manualistica. La tesi unitaria pretende di conciliare troppi dati, la tesi divisista non ha tutti gli strumenti, a causa della frammentarietà

3. *Sui Salmi*, *Sulla ventriloqua*, *In difesa del Vangelo e dell'Apocalissi di Giovanni*, *Sui carismi*, *Tradizione Apostolica*, *Cronache*, *Contro i Greci e contro Platone* o *Sull'universo*, *Esortazione a Severina*, *Dimostrazione del tempo di Pasqua e tavola pasquale*, *Odi su tutte le Scritture*, *Su Dio e la resurrezione della carne*, *Sul bene e donde viene il male*.

di gran parte dei testi rimasti, per determinare perfettamente i contorni di ciò che intende dimostrare. Bisogna partire da un dato incontrovertibile e indiscusso da tutta la critica: esiste un gruppo assolutamente omogeneo di opere, tutte di carattere esegetico, trasmesse sotto il nome di Ippolito, e cioè: *Anticristo*, *Commento a Daniele*, *Su Davide e Golia*, *Sul Cantico dei Cantici*, *Benedizioni dei Patriarchi e di Mosè*. A queste si deve aggiungere il *Contro Noeto*, nonostante sia stato fatto qualche tentativo di staccarlo da Ippolito per eliminare il problema del confronto con l'*Elenchos*. La personalità dell'autore appare quella di un pio uomo di chiesa, pastore di anime, dedito alla meditazione delle Scritture e senza alcun interesse per la filosofia. Molto diversa l'aria che spira dalle pagine dell'*Elenchos*, del *Sull'universo* e della *Synagogé* (raccolta cronologica), conservata anonima e che è stata identificata con lo scritto cronografico menzionato nell'*Elenchos* (v. sopra). Qui la sensibilità scritturistica è scarsa,i richiami alla filosofia greca sono continui, in negativo per illustrare l'origine aberrante delle eresie, ma anche in positivo: per esempio, la composizione del mondo è spiegata con la teoria dei quattro elementi. La teologia binitaria è omogenea alle tendenze dottrinali diffuse nella chiesa di Roma del II-III sec., e romano sembra essere l'ambiente dello scrittore.[4] Il fatto che scriva in greco è normale, perché sino a metà del sec. III il greco fu la lingua ufficiale della comunità cristiana di Roma. Un indizio preciso che una tormentata vicenda ha coinvolto questo autore, si chiami Ippolito o in qualunque altro modo, sta nel fatto che l'*Elenchos* ci è arrivato sotto il nome di Origene, il *Sull'universo* circolava sotto vari nomi e la *Synagogé* è anonima, come accade quando si vogliono salvare opere sospette. La tesi divisista coglie meglio la verità di fondo di questa diversità di spirito: perciò, limitatamente ai due gruppi di opere sopra citate, è opportuno parlare di autori diversi. Le opere giunte in stato frammentario o ricostruite dalla critica (vedi il caso della *Tradizione apostolica*) si possono tendenzialmente attribuire all'Ippolito esegeta, tenendo presente che il lavoro di indagine su di esse è lontano da una conclusione definitiva.

La difficoltà della questione ippolitea non deve però scoraggiare l'approccio alle opere che vanno sotto il nome di Ippolito. In particolare deve essere riconosciuta la ricchezza letteraria di Ippolito autore del blocco di opere esegetiche e del *Contro Noeto*: la sua esegesi, se non possiede strumenti sicuri dal punto di vista teorico, è però ric-

4. Cf SIMONETTI M., *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 22 (1986) 439-474.

chissima di contenuti: la successiva scelta antologica cercherà di darne un'idea. Questo autore è fortemente concentrato sulla meditazione cristologica. La fede nella centralità di Cristo nella storia gli fa estendere il più possibile l'interpretazione allegorica dell'AT per leggere alla luce di Cristo le vicende di Israele e d'altra parte gli fa sovente volgere lo sguardo, sulla linea tracciata da Ireneo, alla prospettiva escatologica, in attesa della ricapitolazione in Cristo del mondo. La chiesa, in quanto assemblea dei santi rigenerati dallo Spirito santo, è sposa di Cristo, e deve essere pura come Susanna (*Comm. Dan.*, 1,16-17) e appassionata come la sposa del *Cantico dei Cantici*, il libro dell'AT di cui Ippolito è il primo esegeta cristiano. Ippolito è uno degli autori che si collocano nel filone della "Logostheologie" Condivide con Tertulliano l'uso del termine "oikonomia" per indicare l'articolazione trinitaria in opposizione al monarchianismo di Noeto.[5] Rileva molto bene per la sua epoca la posizione dello Spirito Santo e questo, come già si è detto, è uno dei fattori che più lo differenziano dall'autore dell'*Elenchos*.

## *L'ANTICRISTO*

Il trattato dogmatico-esegetico *L'Anticristo*, forse la prima opera di Ippolito, è l'unico scritto dell'antica letteratura cristiana interamente dedicato a questa misteriosa figura escatologica. Coesistono ne *L'Anticristo* arcaismo strutturale, che non sfuggì all'acuto giudizio di Fozio (*Bibl.*, cod. 202) — la composizione appare infatti un florilegio di passi scritturistici — e novità tematica, perché vi sono portati a maturazione i dati sparsi negli autori precedenti, specie in Ireneo. Mentre però Ireneo rimane nell'indeterminatezza del puro dato dottrinale ereditato dalla tradizione, Ippolito dà consistenza e personalità a questo mitico personaggio: da un lato lo inserisce in una precisa prospettiva storico-politica, quale futuro "*restitutor*" dell'impero romano decaduto, dall'altro fa di esso la contraffazione perfetta e l'immagine speculare di Cristo, precisandone ogni azione come negazione puntuale di una corrispondente azione di Cristo sì che attraverso l'anticristologia si recapitola tutta la cristologia ippolitea.

Ippolito rappresenta nella storia dell'esegesi cristiana una tappa importante: è il primo a comporre opere interamente dedicate all'in-

5. Cf ID., *Due note su Ippolito*, in AA. VV., *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, 126 ss.

terpretazione della Scrittura e a occuparsi di determinati libri (è il caso del *Commento al Cantico*). Dal punto di vista teorico, la sua ermeneutica non procede oltre le acquisizioni dei principali rappresentanti della tradizione asiatica: Giustino e Ireneo. Si ha nei suoi scritti un'alternanza a-regolata di interpretazione letterale e interpretazione allegorica, la quale si estrinseca in contenuti tipologici, essendo figure e fatti dell'AT presi a simbolo di figure e fatti del NT. Un aspetto notevole del tradizionalismo di questa esegesi è la presenza di simbologie complesse e dettagliate aventi deboli legami logici con il contesto: esse appaiono come il frutto, rielaborato dalla fantasia di Ippolito, di temi catechetici antichi e venerandi, di origine giudeo-cristiana. Non a caso i più significativi di questi simboli compaiono ne *L'Anticristo*, del cui carattere arcaico abbiamo detto sopra.

La pagina seguente presenta la complessa simbologia dell'incarnazione (che prende spunto dal tema telaio = croce di Cristo), e la descrizione della figura dell'Anticristo, perfetta antitesi del Salvatore.

### L'opposizione fra Cristo e l'Anticristo

2. 3. (...) Esorto anche te[1] ad assistermi nel rivolgere una preghiera a Dio, 3, 1. affinché quelle cose che un tempo il Lógos di Dio rivelò ai beati profeti, ora di nuovo egli stesso, il Figlio[2] di Dio, che un tempo era Lógos, ma ora è anche apparso nel mondo per noi come uomo, te le renda chiare per mezzo nostro, queste che tu con la preghiera chiedi di ottenere da lui. Ma poiché il Lógos mostra la propria misericordia e imparzialità penetrando attraverso tutti i santi, adeguando se stesso come medico esperto dei rimedi che ci giovano, conscio della debolezza degli uomini, cerca da un lato di istruire pienamente gli ignoranti, dall'altro di ricondurre gli erranti sulla via verace,[3] facendosi facilmente trovare da quanti cercano con fede, e aprendosi subito a quanti con corpo incontaminato e cuore puro desiderano bussare alla porta. 2. Infatti non respinge nessuno dei suoi servi, non aborrisce nessuno come indegno dei suoi divini misteri; non onora il ricco più del povero né disprezza il povero per la sua indigenza; non biasima il barbaro come privo di sapienza né esclude l'eunuco

1. Ippolito si rivolge al cristiano Teofilo, destinatario dell'opera, forse personaggio fittizio. Traduzione di NORELLI E., *Ippolito. L'Anticristo*, Firenze 1987, pp. 69-73, cui si rimanda per il commento.

2. Ippolito, a differenza dell'autore del l'*Elenchos*, adopera il titolo "Figlio" (*paîs*) per l'Incarnato.

3. Cf *Gc* 5,19-20.

come se non fosse un uomo, né odia la femmina per via della disobbedienza commessa da principio, né sdegna il maschio per via della trasgressione, ma di tutti ha misericordia e tutti desidera salvare; vuole risanare tutti i figli di Dio, e chiama tutti i santi a formare un solo uomo perfetto. Uno solo infatti è il Figlio di Dio, per mezzo del quale anche noi, avendo conseguito la rigenerazione che ha luogo attraverso lo Spirito santo, desideriamo pervenire tutti all'unico uomo perfetto e celeste.

**4.** 1. Perché infatti il Lógos di Dio, che era privo di carne, indossò la santa carne dalla santa Vergine come uno sposo la veste, terminando di tesserla nella passione sulla croce, così che, contemperando il nostro corpo mortale con la sua potenza, e mescolando il corruttibile con l'incorruttibile e il debole con il forte, salvasse l'uomo che era andato in perdizione. 2. Il telaio del Signore è dunque la passione che ebbe luogo sulla croce, l'ordito in esso la potenza dello Spirito santo, la trama la santa carne intessuta nello Spirito, il filo la grazia che mediante l'amore di Cristo lega e unisce entrambi facendone una cosa sola, la spola il Lógos, e i lavoranti sono i patriarchi e i profeti, che tessono la bella veste talare, la perfetta tunica di Cristo, passando attraverso i quali il Lógos a mo' di spola tesse perfettamente per mezzo loro ciò che vuole il Padre.

**6.** 1. Poiché dunque il nostro Signore e salvatore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, per il suo carattere regale e glorioso è stato preannunziato come un leone,[4] allo stesso modo le Scritture proclamarono in anticipo che l'anticristo sarebbe stato simile a un leone, per il suo carattere tirannico e violento. L'ingannatore vuole infatti assimilarsi in tutto al Figlio di Dio. Leone il Cristo e leone l'anticristo. Il Salvatore fu mostrato come agnello, e quegli allo stesso modo apparirà come agnello, mentre interiormente sarà un lupo.[5] Circonciso[6] venne il Signore nel mondo, e quegli verrà nella stessa maniera. 2. Il Signore inviò gli apostoli a tutte le genti,[7] e quegli allo stesso modo invierà falsi apostoli. Il Salvatore riunì le pecore disperse,[8] e quegli allo stesso modo riunirà il popolo disperso. Il Signore diede un sigillo[9] ai credenti in lui, e quegli parimenti lo darà. In forma umana[10] apparve il Signore e quegli verrà in forma umana. Il Signore resuscitò e mostrò la propria carne come un tempio[11] e quegli resusciterà il tempio di pietre di Gerusalemme.

4. Cf *Gen* 49,9.
5. Cf *Mt* 7,15.
6. Cf *Lc* 2,21.
7. Cf *Mt* 28,19.
8. Cf *Gv* 11,52.
9. Cf *Apoc* 7,2.
10. *Fil* 2,7.
11. Cf *Gv* 2,21.

## *IL COMMENTO A DANIELE*

L'attesa escatologica, sempre viva nei primi tre secoli del Cristianesimo, periodicamente, per motivazioni che in parte ci sfuggono, si faceva spasmodica: la predicazione montanista e persecuzioni locali potevano contribuire ad accenderla. Il *Commento a Daniele* in 4 libri, scritto probabilmente nel clima della persecuzione di Settimio Severo, intende dare una risposta all'ansia sul futuro attraverso la lettura del profeta Daniele, la cui interpretazione consente di abbracciare in una visione organica tutta la storia. Ippolito (*Comm. Dan.* 4,23) precisa che Cristo nacque cinquemilacinquecento anni dopo Adamo, e il suo regno coi santi non verrà prima di seimila anni: la fine dunque è ancora lontana.

A proposito della psicosi della fine che coglieva molti, Ippolito narra due eloquenti episodi che hanno per protagonisti vescovi (non necessariamente montanisti) di piccole comunità della Siria e del Ponto, che egli accusa di imprudenza e ignoranza delle Scritture: episodi del genere, con i conseguenti turbamenti sociali, compromettevano la religione cristiana agli occhi delle autorità locali. La localizzazione dei fatti fa pensare che Ippolito viva in Oriente o perlomeno ne sia originario.

### L'ansia escatologica

**4.** 18. Un capo d'una chiesa della Siria, che non s'applicava molto allo studio delle divine Scritture e non seguiva la voce del Signore, incominciò a sviarsi e sviò anche gli altri. Non comprendendo le parole di San Matteo[12] a riguardo del sorgere di falsi cristi e falsi profeti, persuase molti dei cristiani ad andare, con le loro mogli e i figli, nel deserto incontro al Cristo. Ed essi andarono errando per strade e montagne alla ventura, sicché poco mancò che il governatore non li facesse arrestare e mandare a morte come briganti. Per fortuna la moglie del governatore era cristiana. Per le sue insistenze, il governatore mise a tacere il fatto per non suscitare, a causa di costoro, una persecuzione generale. (...) 19. Un'altra storia simile. Si tratta ancora del capo di una chiesa del Ponto, un uomo pio e modesto, che non aveva una solida conoscenza delle Scritture, ma prestava fede invece alle sue visioni. Dopo un primo, un secondo e un terzo sogno, si mise a predicare come un profeta: «Ecco quello che ho visto, ecco quello che deve venire». E un giorno, sbagliando di grosso, disse: «Sappiate, fratelli, che entro un anno deve aver luogo il giudizio». E siccome lo udivano sempre predicare: «Il giorno del Signore è imminente», si

12. *Mt* 24,24.

diedero a pregare giorno e notte, tra gemiti e lacrime, perché avevano sempre dinanzi agli occhi il giudizio imminente. Quel bravo uomo aveva incusso una tale paura e un tale sbigottimento in quei cristiani, che essi lasciarono andare in abbandono le campagne e le coltivazioni e quasi tutti vendevano i loro beni. (...) E quando fu passato l'anno e non si avverò nulla di quello che quel capo aveva detto, egli raccolse solo vergogna dalle sue menzogne. (...) e quelli che avevano avuto la dabbenaggine di vendere i loro beni furono ridotti alla mendicità.

Siamo al momento culminante dell'interpretazione che Ippolito fa della visione della statua di *Dan 2* e delle quattro bestie di *Dan 7*. Colpisce la violenza antiromana dell'interpretazione. L'impero romano *domina per la potenza di Satana* (*Comm. Dan.* 4,9). Giustamente è stato notato (S. Mazzarino) che Ippolito considera l'impero di Roma la contraffazione del Cristianesimo, così come l'anticristo è la contraffazione di Cristo: come il Cristianesimo non è una nazione sola, ma una raccolta da vari popoli per portare la pace di Cristo, così l'impero romano è un coacervo di popoli diversi per portare guerra e morte.

### L'Impero Romano, bestia spaventosa

**4.** 7. Dice dunque il beato Daniele sciogliendo l'enigma della visione della statua di Nabucodonosor: la testa della statua è d'oro, le mani le braccia il petto d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro, i piedi in parte di ferro in parte di argilla, e tutto ciò è detto per mostrare e confermare la sua visione delle bestie. L'oro rappresenta l'impero babilonese, che è il leone, l'argento quello persiano, che è l'orso, il bronzo quello dei Greci, l'impero di Alessandro il Macedone, cioè il leopardo. Dopo di ciò parla delle gambe di ferro, per indicare la bestia terribile e spaventosa, che ha denti di ferro, i Romani che ora hanno il dominio, duri come il ferro. Dopo le gambe di ferro della statua che cosa resta se non i piedi con le dieci dita di ferro e di argilla mescolate insieme? Le dieci dita indicano le dieci corna.[13] L'argilla e il ferro indicano la disunione: siccome essi[14] saranno una mescolanza di razze diverse, non saranno uniti fra loro. Come il ferro non si mescola all'argilla, così neppure allora gli uomini saranno concordi fra loro, ma gli uni saranno portati in un senso, gli altri in un altro disordinatamente e ciascuna nazione cercherà di sopraffare le altre. 8. Ma poiché la grazia di Dio offre un ricco insegnamento a chi ha sperato in lei e ha disprezzato questo mondo, non tra-

13. Quelle della quarta bestia di *Dan* 7.
14. In *Anticristo*, 27 Ippolito aveva precisato che le dieci dita indicavano la degenerazione dell'impero romano in dieci democrazie, forse prevedendo un dissolvimento dell'impero per le tensioni nazionalistiche.

lasceremo neppure questa questione: per quale motivo il beato profeta ha dato a tutti i regni precedenti il nome di una precisa bestia e invece non ha detto il nome della bestia alla quale l'impero attuale assomiglia? Porrò la domanda più esplicitamente, perché si comprenda meglio ciò che intendo dire. Perché, dopo aver paragonato l'impero babilonese a un leone, quello persiano a un orso, quello dei Greci a un leopardo, non ha detto che bestia rappresentava l'impero romano, ma ha detto solo: *terribile e spaventosa al massimo, coi denti di ferro e le unghie di bronzo?* Comprendi, uomo, e rendi gloria al Signore. Dal momento che i Babilonesi erano una sola nazione, che in quel tempo sembrava avere il dominio totale, giustamente li ha chiamati *leone*, cioè un animale di forma ben definita. Ugualmente anche i Persiani formavano una sola nazione, non omogenea, certo, ma di una sola lingua: per questo li paragona ad un orso. Per lo stesso motivo ha chiamato i Greci *leopardo*: erano tutti Greci. Ma la bestia che domina ora non è una sola nazione, ma raccoglie da tutte le lingue e da tutti i popoli una potenza militare in vista della guerra: tutti costoro sono chiamati Romani, ma non provengono da una sola terra.

## *IL COMMENTO AL CANTICO*

Il *Commento al Cantico*, forse rielaborazione di materiale omiletico, è un'opera fondamentale per la storia dell'esegesi patristica. Cristianizzando l'interpretazione simbolica giudaica dei due sposi (Iahvé e Israele) e identificandoli con Cristo e la Chiesa, Ippolito consegna agli esegeti successivi una eredità preziosa che permetterà infinite variazioni di tono mistico sull'amore fra Cristo e la sua Chiesa o (a partire da Origene) l'anima.

Si è scelto il seguente brano perché contiene l'esaltazione della nuova Eva redenta da Cristo: un brano quindi che recupera in positivo la figura femminile e ci lascia probabilmente intravedere, a causa dell'insistenza sulla qualifica di apostoli riferita alla Maddalena e in generale alle donne al sepolcro, una situazione della donna nella chiesa primitiva alquanto diversa da una pura realtà di sottomissione. Si noti anche, all'inizio del passo, l'identificazione del corpo di Cristo con la nuova Gerusalemme, che è un indizio di spiritualizzazione di uno dei dati tradizionali del millenarismo.[15] Il *Commento al Cantico* ci è rimasto solo in traduzione georgiana e armena.[16]

15. Sul problema del presunto millenarismo di Ippolito cf PRINZIVALLI E., *Note sull'escatologia di Ippolito*, in "Orpheus" ns 1 (1980) 305 ss.

16. La traduzione qui fornita di *Comm. Cant.*, 25,5-10 è basata sulla versione latina di Garitte.

**La donna apostolo** (*Comm. Cant.*, 25,5-10)

Contemplate il mistero nuovo che lì si è compiuto; così dice la sposa: *lo cercavo e non l'ho trovato, le sentinelle della città invece hanno trovato me.*[17] Chi altri erano coloro che l'hanno trovata se non gli angeli che sedevano lì? E quale città custodivano se non la nuova Gerusalemme, il corpo di Cristo? *Le sentinelle della città invece hanno trovato me*. Le donne chiedono: *avete forse visto il diletto dell'anima mia?*[18] Ma quelli risposero: *Chi cercate? Gesù Nazareno? Ecco è resuscitato.*[19] *E un poco mi allontanai da loro.*[20] E non appena si allontanarono si fece loro incontro il Salvatore.[21] Allora si compiva ciò che fu detto: *e come un poco mi allontanai da loro, ho trovato il diletto dell'anima mia.*[22] Il Salvatore rispose e disse: *Marta, Maria* e quelle esclamarono: *Rabbuni* che significa *mio Signore.*[23] *Ho trovato il mio amore e non lo lascerò*, poiché allora abbracciandogli i piedi gli si stringe e lui rimproverandola dice: *non mi toccare perché ancora non sono asceso al Padre mio.*[24] Ma lei gli si strinse e ripeteva: *non ti lascerò finché non ti introdurrò nel mio cuore, non ti lascerò finché non ti introdurrò nella casa di mia madre e nei tesori di chi mi ha concepito:*[25] nel seno le si univa la carità di Cristo e non voleva essere rimossa. Per questo gridando dice: *l'ho trovato e non lo lascerò*. O donna beata, che si attaccò ai suoi piedi per poter volare in cielo! Questo gli andavano dicendo Marta e Maria. Il mistero di Marta era prefigurato da Salomone: non permettiamo che tu voli via. Ascendi al Padre e offri una nuova vittima: offri Eva e non sbaglierà più ma ormai ardentemente si stringerà all'albero della vita! Ecco mi sono stretta alle ginocchia, non come fune che può essere spezzata, ma ai piedi di Cristo mi sono stretta. Non gettarmi sulla terra così che non pecchi: fammi salire in cielo.

O donna beata, che non voleva essere separata da Cristo! Per questo dice: *come mi allontanai un poco, trovai il diletto dell'anima mia.* Prendimi, o mio cuore, uniscimi allo spirito, rafforzami, perfezionami perché possa essere unita anche al corpo celeste: unisci questo mio corpo al corpo celeste. Bevi come vino, prendi, fallo giungere al cielo come nuova bevanda mescolata perché la donna segua colui che ella vuole e perché non pecchi più, lei che non è più insidiata al calcagno, non prende più dall'albero della scienza, ma per mezzo della croce

17. *Cant* 3,2-3.
18. *Cant* 3,3.
19. *Mc* 16,6.
20. *Cant* 3,4.
21. Cf *Gv* 20,14.
22. *Cant* 3,4.
23. *Gv* 20,16.
24. *Gv* 20,17.
25. *Cant* 3,4.

è fatta vincitrice. Accogli Eva, cosicché non partorisca più con lamenti, perché sono stati cacciati via i dolori, i gemiti, la tristezza. Accogli Eva che cammina nella consacrazione, accoglila e riconosci questo dono che è offerto al Padre: offri Eva come nuova, non più come spogliata. Ormai non ha più la foglia di fico come veste, ma è rivestita dallo Spirito santo, poiché ha rivestito la buona veste, che non si corrompe. Né ella stringeva Cristo spogliato: infatti, sebbene le bende giacessero nel sepolcro non era nudo. Anche Adamo all'inizio non era nudo: si era rivestito di una nuova veste di impeccabilità, mansuetudine e incorruttibilità della quale fu spogliato, una volta sedotto: ma ora di nuovo ne è rivestito.

E dopo ciò gridando la sinagoga confessa la fede per mezzo di queste donne: a noi danno buona testimonianza, loro che erano fatte apostoli degli apostoli, mandate da Cristo. A loro per prime gli angeli dicevano: *Andate e annunciate ai discepoli: vi precede in Galilea, lì lo vedrete.*[26] Affinché gli apostoli non dubitassero se fossero state inviate dagli angeli, lo stesso Cristo si fece incontro agli apostoli sì che le donne fossero apostoli di Cristo e riscattassero con l'obbedienza la caduta della vecchia Eva. Quindi udendo con obbedienza appare apostolo perfetto. O nuove consolazioni! Eva diviene apostolo. Viene compreso l'inganno del serpente ed Eva non pecca più: poiché ha avuto finalmente in odio quello a cui una volta guardò e considera nemico colui che l'ha sedotta attraverso la concupiscenza. Ormai non la sedurrà più l'albero della seduzione: ecco è allietata dall'albero della vita e confessando Cristo ha gustato l'albero della vita. È fatta degna del bene e ha desiderato cibo incorruttibile. Ormai non avrà più sete né più offrirà agli uomini cibo corruttibile; ha ricevuto l'incorruttibilità. È unita ed è un aiuto, poiché Adamo prende Eva in sposa.

O valido aiuto, tu che hai portato la buona novella a tuo marito! Infatti le donne hanno annunciato ai discepoli la buona novella. E loro pensarono che si erano sbagliate e la causa del dubbio era l'abitudine di Eva di annunciare l'inganno e non la verità. Quale mai è questo nuovo annuncio di resurrezione, o donna? E per questo le ritennero ingannate. E perché non sembrassero ingannatrici ma veridiche, in quel tempo Cristo si manifestò a loro e disse: *Pace a voi*, insegnando: «io che sono apparso a queste donne le ho volute mandare da voi come apostoli: di qui la sinagoga è in pace e la chiesa è glorificata».

26. *Mc* 16,7.

La felicità dei santi nella beatitudine futura è un tema caro agli scrittori interessati all'escatologia, come Ippolito. Il brano finale del *Commento sulle benedizioni di Mosè*, conservato nelle antiche versioni georgiana ed armena, è una pagina piena di commozione autentica, nella semplicità delle risorse stilistiche: esso gravita intorno a un centro ideale, rappresentato dalla vicenda della caduta e redenzione dell'uomo, e di tutto il creato.

**La gioia finale** (*Benedizioni di Mosè*)[27]

I santi non hanno ormai più niente da temere dalla morte e non si allietano più per cibi corruttibili, non sono più preoccupati da cure terrestri, né sono curvati dal vento sferzante né soffrono per il gelo invernale; né più devono coltivare la terra, né più mangiare, con fatica e sudore della fronte, il pane terrestre. Il peccato, non esiste più! Finiti i desideri! Vinta la morte! Steso ai piedi il Seduttore! Soppresso il tiranno! Ucciso il perfido Serpente! Liberate le creature! Aperto il paradiso di delizie! Benedetto ogni albero del deserto! La terra, ricolma di frutti e, in eterno, dimora incorruttibile, non è più turbata dal cambiamento delle stagioni, né battuta dalla violenza del vento sferzante, né abbeverata con piogge e rugiade intempestive. Perché questa creazione liberata dalla servitù della corruzione con gli angeli gli uomini e tutti i frutti che sono in essa, spira benedizione a Dio, per mezzo dello Spirito che ha donato la vita, ed essa porta frutti per la sua benedizione. Allora i santi, giacché hanno gustato il Pane della vita incorruttibile e si sono abbeverati con la bevanda immortale, costituiti, per il Verbo, angeli spirituali, all'unisono con tutta la creazione, spireranno un'incessante benedizione, glorificando di una lode completa il Padre il Figlio e lo Spirito santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

## *SULL'UNIVERSO*

Lo stesso tema del brano precedente, la felicità dei beati nella creazione rinnovata, si ritrova nella parte finale del lungo frammento del *Sull'universo*. Oltre all'identità dell'argomento generale, la divisione della materia è la stessa: la descrizione della nuova creazione, cui fa

27. *Benedizioni di Mosè* ( = PO 27), Paris 1954, pp. 197-199.

seguito l'inno elevato a Dio dai giusti e dalla creazione stessa. Ma le differenze sono più significative degli evidenti punti di contatto. Il brano del *Sull'universo* è costruito letterariamente e logicamente: per illustrare l'ordine naturale procede dal particolare al generale, e per l'ordine delle creature, dall'inferiore al superiore (uomo), salendo agli angeli, agli spiriti, al Lógos.[28] L'interesse è quello cosmologico, di illustrare l'*eukosmía*, piuttosto che soteriologico. Da notare la differenza più vistosa che separa i due brani, esattamente come nel caso di *Contro Noeto* e *Elenchos*: nel passo delle *Benedizioni* si parla dello Spirito, accanto al Padre e al Figlio, in quello del *Sull'universo* solo del Lógos.

**Descrizione della felicità dei giusti**

Solo i giusti[29] si ricorderanno delle giuste azioni per mezzo delle quali sono giunti nel regno dei cieli in cui non c'è né fatica né dolore né corruzione né ansia, né notte né giorno scandito dal tempo, né il sole che invariabilmente compie correndo il giro del cielo né gli angeli delle ore che determinano i giusti confini e misure per una vita umana regolata, né la luna calante o crescente o che scandisce il volgere dei mesi, né l'umida terra né il sole bruciante, né l'Orsa che si volge né Orione che nasce, né il giro ordinato delle stelle né la ricerca infinita dei pianeti, né la terra di difficile accesso né l'inaccessibile porta del paradiso né il terribile ribollire del mare che impedisce a chi vi è penetrato di procedere; anche questo sarà facile a passarsi per i giusti, né privo di acqua né di solido per l'agilità del passo quando viene calpestato, né il cielo sarà inabitabile per l'uomo né l'accesso a questo impossibile, né la terra sarà più brulla e difficile a lavorarsi per gli uomini, ma darà spontaneamente frutti per il buon ordine in cui la stabilirà il Signore.

Non più la nascita delle belve né la natura selvaggia delle altre bestie. Né più gli uomini avranno figli ma il numero dei giusti rimarrà invariato insieme agli angeli buoni agli spiriti di Dio e al suo Lógos, e questa moltitudine di uomini e donne, sempre giovane e senza corruzione, inneggerà a Dio che ha condotto a questo mediante la ben ordinata legislazione della vita. Con essi anche tutta la creazione leverà un inno continuo, liberata dalla corruzione per la incorruttibilità, glorificata in uno spirito luminoso e puro. Non sarà costretta da necessità di vincoli, ma cantando liberamente l'inno insieme con i liberati da ogni schiavitù, angeli spiriti uomini, loderà chi l'ha creata.

28. L'autore spinge molto in là il suo subordinazionismo, giacché nell'*Elenchos* (X,33,7) afferma: *Se Dio avesse voluto farti dio, l'avrebbe potuto: hai l'esempio del Lógos*.

29. In precedenza ha parlato dei terribili tormenti e dell'oblio dei dannati. Il frammento III è edito da HOLL, in TU 20,2, pp. 141 ss, 97-128.

*Katà pasôn hairéseon élenchos*, *Confutazione di tutte le eresie*, in dieci libri. Il primo libro è conosciuto dal 1701, sotto il nome di Origene. I libri II-III mancano ancora oggi; i libri dal IV al X furono trovati nel 1842 da Minoide Mynas in un codice greco del Monte Athos, oggi a Parigi: furono pubblicati per la prima volta a Oxford dal Miller nel 1851 come opera di Origene.[30] Nel 1859 vennero pubblicati sotto il nome di Ippolito.[31] Del problema dell'autore si è già detto: l'opera non compare in nessuna lista di Ippolito. Ne parla invece Fozio (*Bibl.*, cod. 48): il patriarca trova sul manoscritto del *Sull'universo* che sta leggendo, annotata a margine, la notizia dell'attribuzione al prete romano Gaio del *Sull'universo* e del *Labirinto*, che è appunto l'*Elenchos*. Infatti nel proemio al libro X l'autore dice *dopo aver spezzato il labirinto delle eresie non già con la violenza, ma con la forza di volontà, ci accingiamo a dimostrare la verità*. La testimonianza di Fozio è ulteriore prova della confusione circa l'attribuzione dell'*Elenchos* fra gli antichi.

Il disegno dell'opera si compone di un proemio, due parti, l'una comprendente i libri I-IV, la seconda i libri V-IX, e infine la conclusione (libro X). Nel proemio si espone l'argomento, e la tesi che le eresie non sono altro che la contraffazione delle dottrine filosofiche pagane. Il libro I è un disegno sintetico di storia della filosofia greca: l'autore abbozza la figura e il pensiero di 19 filosofi da Talete a Socrate, Platone, Aristotele, Epicuro (vi comprende anche il poeta Esiodo), le scuole degli Stoici, Accademici, Brahamani (casta sacerdotale degli Indù) e dei druidi (casta sacerdotale dei Celti). I libri II e III, che non possediamo, parlavano dei misteri. Il libro IV parla di astrologia e magia. Ai primi quattro libri propriamente si riferisce il titolo *Philosophumena*, dottrine dei filosofi, dato dall'autore stesso (IX,8). Col libro V comincia l'esposizione delle eresie e la dimostrazione della loro origine dalla filosofia pagana. A questa parte si addice il titolo: *Káta pasôn hairéseon élenchos, confutazione di tutte le eresie*. L'autore elenca 33 eresie e le accoppia ad un sistema filosofico, nominato nella prima parte, dal quale esse dipenderebbero. Nell'esporre le dottrine di Valentino, l'autore segue Ireneo; si diversifica su Basilide. Egli utilizza scritti gnostici che non ci sono pervenuti: la sua opera è fondamentale per la conoscenza dello gnosticismo.

Si propone la lettura di una parte del proemio e della conclusione (c. 34) del libro X.

30. MILLER E., *Origenis Philosophumena, sive omnium haeresium refutatio, e codice parisino nunc primum edidit*, Oxford 1851.

31. DUNCKER L. - SCHNEIDEWIND F. G., *S. Hippolyti Episc. et Mart. Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt*, Göttingen 1859.

**Le eresie non sono altro che dottrine filosofiche contraffatte**

I. *Prooemium*. 8. Dimostreremo dunque che gli eretici sono atei nelle loro opinioni, nei metodi e nella pratica. Mostreremo donde hanno origine i loro tentativi, e come essi hanno cercato di stabilire le loro teorie, senza nulla prendere dalle sacre Scritture. E non si sono indotti a farlo per rispettare la tradizione di qualche santo personaggio. Le loro opinioni traggono invece origine dalla sapienza dei Greci, dalle dottrine dei filosofi, dai pretesi misteri e dalle divagazioni degli astrologi. Mi pare dunque conveniente esporre prima le opinioni dei filosofi greci e dimostrare ai lettori che esse sono più antiche delle eresie e più degne di rispetto, per il modo in cui concepiscono la divinità.

9. Poi confronteremo ogni singola eresia con il sistema filosofico e apparirà che il primo autore di ogni eresia, valendosi di questi abbozzi, li ha volti a suo vantaggio appropriandosene i principi, e, peggiorandoli, ha costruito la sua dottrina. 10. L'impresa richiede certamente molta fatica e molte ricerche; ma non ci mancherà il coraggio. Alla fine ne avremo gioia, come l'atleta che ha conseguito con molta fatica la corona, o come il mercante che, affrontando una violenta tempesta sul mare, ha fatto un gran guadagno; o come l'agricoltore che gode i frutti dopo il sudore della fronte; o il profeta che, dopo gli insulti e le violenze, vede avverate le sue parole.[32] 11. Prima dunque diremo quali tra i Greci abbiano per primi esposto la filosofia naturale. Specialmente di costoro sono plagiari i corifei delle eresie. Noi lo proveremo in seguito, confrontandoli tra di loro; restituiremo a ciascuno degli iniziatori le dottrine che gli spettano, e presenteremo gli eresiarchi nudi e deformi.

**Esortazione ai pagani**

X. 34. 1. Tale è la parola verace sul divino, o voi Greci e Barbari, Caldei e Assiri, Egizi e Libici, Indiani ed Etiopi, Celti e Latini che avete il comando, voi tutti abitanti d'Europa, d'Asia e di Libia.[33] Io vi consiglio, da filantropo, discepolo del Lógos filantropo: accorrete presso di noi per apprendere qual è il vero Dio e la sua creazione armoniosa.[34] 2. Non prestate ascolto ai sofismi di abili discorsi, né alle vane promesse di eretici plagiari, ma all'augusta semplicità della verità che non si gonfia. Grazie a questa conoscenza sfuggirete alla minaccia imminente del fuoco del giudizio, all'oscuro spettacolo del tartaro tenebroso, che non è illuminato dalla luce del giorno, al lago

32. Indubbiamente il tono è quello di una personalità ben consapevole di sé.

33. I tre continenti del tempo.

34. Torna il concetto dell'*eukosmía* o *eutaktía*, già espresso nel *Sull'universo*.

ribollente di fuoco della Geenna, alla vista tremenda degli angeli che portano il tormento e al verme del corpo che si rigira sempre nel corpo come sul suo nutrimento.

3. A questo sfuggirai conoscendo il vero Dio, avrai il corpo immortale e incorruttibile insieme alla tua anima e otterrai il regno dei cieli, perché, vivendo sulla terra, avrai conosciuto il re del cielo: tu sarai familiare con Dio, coerede di Cristo, non più sarai schiavo di desideri, passioni, malattie, perché sarai divenuto dio. 4. Tutte le sofferenze che hai patito essendo uomo, Dio te le ha date perché sei uomo, ma quando sarai divinizzato e divenuto immortale, Dio promette di darti gli attributi di dio. In altri termini: conoscerlo ed essere conosciuto è la sorte dell'eletto da Dio. Non siate dunque nemici di voi stessi, uomini, non esitate ad iniziare il cammino. 5. Cristo, Dio di tutte le cose,[35] ha ordinato di lavare gli uomini dal peccato. Egli rende nuovo l'uomo vecchio, lo ha chiamato immagine dall'inizio, con un'impronta mostra il suo amore verso di te: se obbedisci ai suoi ordini e facendoti buon imitatore del buon maestro, sarai simile a Lui, onorato da Lui: Dio non è povero e ti farà dio per la sua gloria.

L'*Elenchos* dedica a Callisto una lunga e velenosa notizia. La prima parte ne narra, con racconto certo tendenzioso, la vita precedente l'episcopato. Schiavo di Carpoforo, ricco liberto della casa imperiale di Commodo, Callisto ha in affidamento dal padrone l'amministrazione di una banca per i cristiani. Fallisce, viene scoperto, tenta di fuggire e quindi di suicidarsi, infine è preso e condannato dal padrone a girare la mola. Liberato dopo qualche tempo, disturba una cerimonia dei Giudei, viene deferito al tribunale e condannato come cristiano, nonostante l'intervento di Carpoforo, che lo accusa di aver cercato la condanna per sfuggire ai creditori. Destinato ai lavori forzati in Sardegna, quando Marcia, concubina di Commodo, chiede a papa Vittore un elenco dei cristiani condannati per farli liberare, nel quale Callisto non figura, riesce ugualmente ad ottenere la liberazione, pietendo presso il funzionario mandato in Sardegna. Torna a Roma. Dopo un soggiorno ad Anzio, alla morte di Vittore, il successore Zefirino lo prepone al cimitero e da lì inizia per Callisto la scalata all'episcopato. Dietro questa convulsa vicenda, c'è probabilmente il problema delle fluttuazioni dell'argento nell'età di Commodo, che costrinsero al fallimento la banca di Callisto. La seconda parte della notizia prende di mira la teologia e le decisioni di Callisto in materia disciplinare. Depurata dal livore dell'autore dell'*Elenchos*, la teologia di Callisto si caratterizza per il desiderio di mantenersi in posizione intermedia fra gli estremi del sabellianismo e della "Logostheologie": assume il nome di Lógos, caro a quest'ultima, per identificarlo con quello di Spirito, inteso stoicamente, e renderlo sinonimo di tutta la divinità. L'unico Dio è quindi il Lógos = pneuma,

35. *Rom* 9,5.

distinto nominalmente in Padre e Figlio. Di fatto, quello di Callisto, è un monarchianismo moderato, che continuerà a caratterizzare la teologia romana fino alla crisi ariana. La posizione dei teologi del Lógos, rappresentati prima dall'autore dell'*Elenchos* e poi da Novaziano, rimase a Roma confinata ad un'opposizione elitaria. In questo ruolo contribuì a lasciarla anche il rigorismo in campo disciplinare dei suoi sostenitori, mentre il lassismo callistiano risulta vincente, venendo incontro alle esigenze umanamente più pressanti dell'accoglienza e del perdono.

## L'eresia di Callisto

**IX. 12, 15.** Così, dopo la morte di Zefirino,[36] (Callisto) ritenendo d'aver ottenuto quello di cui andava a caccia, scacciò dalla Chiesa Sabellio, come eretico, perché aveva paura di me e credeva di potere così purgarsi dall'accusa, che gli veniva fatta presso le chiese, di essere eretico. Quell'impostore, astuto negli inganni, con l'andar del tempo, era riuscito a trascinare dalla sua molti. 16. Avendo il veleno nel cuore e guasto il pensiero, e, in pari tempo, vergognandosi di dire la verità, in pubblico ci scherniva chiamandoci diteisti; ma siccome era continuamente accusato da Sabellio di essersi allontanato dalla primitiva fede inventò questa eresia: il Verbo stesso è il Figlio, e quello stesso è chiamato anche Padre, essendo il solo spirito indiviso. 17. Il Padre non è cosa diversa dal Figlio, ma sono un'unica e stessa cosa. E tutto è pieno di questo divino Spirito, sia le cose di sopra sia quelle di sotto. E lo spirito che si rivestì di carne nella Vergine, non è cosa diversa dal Padre, ma la stessa e identica. Questo vuole indicare la Scrittura quando dice: *Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?*[37] 18. L'elemento visibile, cioè l'uomo, è il Figlio; lo spirito che scende nel Figlio è il Padre;[38] ma non intendo dire due dèi, il Padre e il Figlio, ma uno solo. Infatti il Padre, venuto nel Figlio e assunta la carne, unendolo a se stesso l'ha deificato e ne ha fatto una cosa sola sì che il solo Dio è chiamato Padre e Figlio, e questo che è una sola persona non può essere due. In questa maniera il Padre soffrì insieme col Figlio. 19. Egli infatti evita di dire che il Padre soffrì e che è una persona, perché vuol sfuggire la bestemmia contro il Padre, lo sciocco scaltro, che sparge qua e là bestemmie, e, pur di parlare contro la verità, non ha vergogna di cadere ora nella dottrina di Teodoto, ora in

36. Nelle pagine precedenti l'autore dell'*Elenchos* aveva trattato Zefirino da povero ignorante.
37. *Gv* 4,10.
38. In Cristo Callisto distingue l'uomo assunto, che è il Figlio, dallo spirito divino, che è il Padre: in questo modo può affermare che il Figlio, e non il Padre, patisce sulla croce, distinguendosi dai patripassiani.

quella di Sabellio. 20. Con tali dottrine questo impostore ha fondato una scuola in opposizione alla Chiesa. E per primo ha avuto l'ardire di autorizzare gli uomini a darsi ai piaceri, dicendo che a tutti egli avrebbe rimesso i peccati. Se un cristiano, che appartiene ad una chiesa diversa, commette un peccato, dicono che il peccato non gli è imputato, purché passi alla scuola di Callisto. 21. Seguendo queste norme, molti, cui rimordeva la coscienza, anche già scacciati da molte sette eretiche, e alcuni già da noi esclusi dalla Chiesa con espressa sentenza di condanna, passarono al partito di Callisto e riempirono la sua scuola. Costui decretò che se un vescovo si rendesse colpevole di peccato, anche mortale, non dovrà essere deposto. 22. Sotto di lui si cominciò ad accogliere nel clero vescovi, presbiteri e diaconi che si erano sposati due o tre volte. E se qualcuno, trovandosi già nel clero, si sposava, (Callisto decretò) che rimanesse al suo posto, come se non avesse commesso alcun peccato. E sosteneva che si devono applicare a questo caso le parole dell'Apostolo: *E chi sei tu che giudichi il servo altrui?*[39] e voleva che in questo senso s'applicasse anche la parabola della zizzania: *Lasciate che la zizzania cresca assieme al buon grano*[40] e per zizzania intendeva i peccatori nella Chiesa. 23. Diceva che anche l'arca di Noè era stata costruita come simbolo della Chiesa e in essa erano entrati cani, lupi, corvi e ogni sorta di animali, mondi e immondi, e che così doveva essere anche nella Chiesa. E in questo senso interpretava tutto quello che poteva trovare. E gli uditori godono di queste dottrine e le seguono, e illudono se stessi e molti altri, i quali, a frotte accorrono alla sua scuola. 24. Crescono quindi di numero e vanno superbi delle turbe che accorrono per motivo dei piaceri, che Cristo non concesse. Ma Cristo essi lo disprezzano, non proibendo nessun peccato e dicendo che Egli concede il perdono a tutti quelli che lo vogliono.

Alle donne non sposate, che bruciavano di una passione indegna della loro età, o non volevano perdere il loro rango con un matrimonio legale, Callisto permise di cercarsi un concubino di condizione servile o libera e di considerarlo come marito, anche senza il matrimonio legale.[41] 25. Quindi, donne ritenute buone cristiane incominciarono

39. *Rom* 4,14.
40. *Mt* 13,30. Callisto aveva evidentemente elaborato con testimoni scritturistici la sua posizione disciplinare, ricorrendo anche ad interpretazione allegorica (l'arca di Noè).
41. La *Lex Iulia et Papia Poppaea* "De maritandis ordinibus" del 9 d.C. proibiva il celibato sotto pena di incapacità di ereditare e vietava il matrimonio fra liberi e schiavi. Il pronunciamento di Callisto, compiuto per favorire le unioni fra cristiani e per tranquillizzare le coscienze, ha in sé un potenziale di progresso sociale. Le successive accuse dell'autore dell'*Elenchos* sono in mala fede, perché traggono argomentazione da abusi.

a far uso di medicine sterilizzanti e di rivestimenti atti a impedire la concezione perché non volevano avere un bambino da uno schiavo o da un uomo di bassa condizione, essendo esse di stirpe nobile o di ricco casato. Vedete a quale empietà è giunto quel perverso: a insegnare l'adulterio e insieme l'omicidio. E per di più, questi svergognati pretendono di chiamarsi Chiesa cattolica; e c'è gente che va con loro, e ritiene di far bene! 26. Sotto Callisto per la prima volta si osò ripetere il battesimo. E tutte queste cose le ha tirate fuori il meravigliosissimo Callisto, la cui scuola è sorta per custodire i costumi e la tradizione! Non sapendo chi ammettere, essa ammette tutti senza alcun discernimento; e dal nome dell'antesignano di così belle imprese, Callisto, si son chiamati Callistiani.

## *LA TRADIZIONE APOSTOLICA*

È l'opera più importante e antica, dopo la *Didaché*, per conoscere la vita liturgica nella chiesa del II secolo. Il testo originale greco è andato perduto: il testo attuale è stato ricostruito attraverso traduzioni e liberi adattamenti conservati in varie lingue antiche. Le traduzioni sono: 1) una versione latina conosciuta da un palinsesto della Biblioteca capitolare di Verona e pubblicato dall'Hauler nel 1900 con il titolo: *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina*. Il manoscritto è della fine del V sec. d.C., ma la traduzione risale a un secolo prima. 2) La *Costituzione della Chiesa egiziana*: non è una vera traduzione, ma un adattamento con qualche libertà in lingua copta, che conserva ancora parecchi vocaboli greci. C'è anche una traduzione araba e una traduzione etiopica: l'araba non è fatta sul greco, ma sul copto, però su un testo più antico di quello che possediamo noi. Anche quella etiopica non è fatta sul testo originale greco, ma su un testo copto o arabo; però interessa, perché porta le preghiere dell'ordinazione, attestate dalla traduzione latina, ma assenti in quella copta. Gli adattamenti liberi sono i seguenti. *a*) Le *Costituzioni Apostoliche*: sono una compilazione fatta in greco alla fine del secolo IV L'autore, nei primi sei libri, rimaneggia la *Didascalia* siriaca, con grande libertà, e si serve del testo della *Tradizione Apostolica* nel libro VIII. *b*) L'*Epitome* o *Costituzione di Ippolito* in greco, il *Testamento di nostro Signore* in siriaco, e i *Canoni di Ippolito* in traduzione araba. Come si vede, il nome di Ippolito figura solo in due documenti. L'identificazione del testo ricomposto attraverso queste testimonianze come opera ippolitea è dovuta al fatto che nel prologo si accenna a una

precedente parte sui carismi e nella lista della statua di "Sant'Ippolito" figura appunto un titolo *Sui carismi. Tradizione Apostolica*, donde anche l'attribuzione di questo titolo al testo. Dei dubbi che di recente hanno investito la statua e la lista si è parlato: ma anche la ricostruzione della *Tradizione* ha suscitato qualche perplessità. Nulla obbliga a pensare ad una origine propriamente romana dell'opera, tanto più che il suo influsso si è esercitato in Oriente: potrebbe ricollegarsi, nell'ipotesi dei due autori, all'Ippolito orientale.

Argomento e divisione: la Tradizione Apostolica comprende un prologo, tre parti e una conclusione. L'autore dice di riferire la *tradizione conservata finora*, e di scrivere per correggere quanti hanno corrotto l'insegnamento degli apostoli.

*Parte I. Il clero*: 1. Prologo. 2. Il vescovo. 3. Preghiere per l'ordinazione del vescovo. 4. L'eucarestia. 5. Benedizione dell'olio. 6. Benedizione del formaggio e delle olive. 7. I preti. 8. I diaconi. 9. I confessori. 10. Le vedove. 11. Il lettore. 12. Le vergini. 13. I suddiaconi. 14. Il dono della guarigione.

*Parte II. I laici*: 15. I nuovi convertiti. 16. Mestieri proibiti. 17. Durata della preparazione. 18. La preghiera dei catecumeni e il bacio della pace. 19. L'imposizione delle mani sui catecumeni. 20. Intorno a coloro che vogliono ricevere il battesimo.

*Parte III. Le osservanze della Chiesa*: questa parte è più disordinata delle altre due. Comprende prescrizioni sulla preghiera, sulla sepoltura, sui digiuni ecc.

Della prima parte si riporta di seguito il breve c. 2 sull'ordinazione del vescovo e della seconda parte i cc. 15 e 16, interessanti per la proibizione di esercitare alcuni mestieri legati al culto pagano.

### L'ordinazione del vescovo

**2.** Si ordini vescovo colui che è stato eletto da tutto il popolo ed è irreprensibile. Quando sarà stato detto il suo nome, ed egli sarà stato gradito a tutti, il popolo si riunirà, assieme al collegio dei preti (*presbyterium*) e ai vescovi che sono presenti, in giorno di domenica. Col consenso di tutti, (i vescovi) gli impongano le mani, e il collegio dei preti assista in silenzio. Tutti conservino il silenzio e preghino nel loro cuore per la discesa dello Spirito santo. Uno dei vescovi presenti, a richiesta di tutti, imponga le mani a colui che viene ordinato vescovo, e preghi con queste parole (segue la preghiera per l'ordinazione).

### L'interrogatorio sui mestieri

**15.** Quelli che si presentano per la prima volta per udire la parola, siano condotti innanzitutto davanti ai dottori prima che entri tutto

il popolo e siano interrogati sul motivo per il quale si accostano alla fede. E coloro che li accompagnano testimonino se sono in grado di ascoltare la parola. Siano interrogati sulla vita che conducono: se ha moglie o è schiavo. E se uno è schiavo di un padrone credente, e il padrone glielo consente, ascolti la parola. Se il padrone dice che non è un buono schiavo, sia respinto.[42] Se invece il padrone è un pagano, gli si insegni a piacergli, perché non ci sia maldicenza. Se uno ha moglie, o una donna ha marito, gli si insegni a contentarsi l'uomo della propria moglie e la moglie del marito. Se invece uno non vive con una donna, gli si insegni a non fornicare, ma a prendere moglie secondo la legge, o a rimanere così come sta. Se uno ha un demonio, non ascolti la parola finché non sia puro.

**16.** Si faranno domande sui mestieri e le attività di coloro che sono condotti per essere istruiti nella fede. Se uno è un tenutario di una casa di prostituzione, o smetterà o sarà respinto. Se uno è uno scultore o un pittore, gli si dica di non fabbricare idoli: o smetterà o sarà respinto. Se uno è attore o dà rappresentazioni in teatro, o smetterà o sarà respinto. Chi insegna ai ragazzi è bene che smetta:[43] se però non ha un altro mestiere, gli sia concesso di continuare. L'auriga e chiunque prenda parte ai giochi o smetterà o sarà respinto. Il gladiatore, l'istruttore dei gladiatori, il bestiario che combatte nel circo contro le fiere, il funzionario dei giochi, o smetterà o sarà respinto. Il soldato subalterno non uccida. Se gli viene ordinato, non eseguirà l'ordine né farà giuramento. Se invece non vuole, sia respinto. Chi ha il potere di vita e di morte o una magistratura, chi riveste la porpora, o smetterà o sarà respinto. Il catecumeno o il fedele che vogliono fare il soldato, siano respinti perché hanno oltraggiato Dio. La prostituta, il lussurioso o l'invertito, o chi fa cose indecenti, siano respinti, poiché sono impuri. Chi è mago non lo si ammetterà all'esame. L'incantatore, l'astrologo, l'indovino, l'interprete dei sogni, il ciarlatano, il falsario, il fabbricante di amuleti, o smetteranno o saranno respinti. La concubina di uno, se è sua schiava, se ha allevato figli, ed è stata solo con uno, sia ammessa: altrimenti no. L'uomo che tiene una concubina, smetta e prenda moglie secondo legge: se non vuole, sia respinto. Se abbiamo dimenticato qualche cosa, i mestieri stessi vi diranno come comportarvi. Tutti abbiamo lo spirito di Dio.

42. L'ordine sociale non è messo in discussione.

43. La professione di maestro portava in contatto con gli autori pagani.

## Bibliografia

Cf CPG I, 1870-1925; DPAC I,1791-1799: s.v. (NAUTIN P.); QUASTEN, I,421-459.


### Edizioni

NORELLI E., *Ippolito. L'Anticristo* ( = BPat 10), Firenze 1987 [revisione critica delle precedenti edizioni]; BARDY G. - LEFEVRE M., *Hippolyte. Commentaire sur Daniel* ( = SC 14), Paris 1947; BRIÈRE M. - MARIÈS L. - MERCIER B. Ch., *Hippolyte de Rome sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse* ( = PO 27,1.2), Paris 1954; GARITTE G., *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist* ( = CSCO 263.264; iberic. 15.16), Louvain 1964. Per il *Contro Noeto*, probabilmente un frammento, da identificare con la parte finale del *Syntagma* contro 32 eresie di cui parla Fozio, (*Bibl.*, cod. 121): NAUTIN P., *Hippolyte, Contre les hérésies, fragment. Étude et édition critique*, Paris 1949, pp. 231-274; BUTTERWORTH R., *Hippolytus of Rome. Contra Noetum*, London 1977 (per questo editore il *Contro Noeto* è un'opera in sé compiuta). Per i frammenti dell'*In psalmos*: NAUTIN P., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris 1953, pp. 167-183; DIX G., *Apostolikè Parádosis. The Treatise on the Apostolic Tradition of St.Hippolytus of Rome*, London 1968; BOTTE B., *Hippolyte de Rome. La tradition Apostolique d'après les anciennes versions* ( = SC 11bis), Paris 1984 (2ª ed. rivista). Per i frammenti sui *Proverbi*: RICHARD M., in "Le Muséon" 78 (1965) 257ss.; 79 (1966) 61ss.; 80 (1967) 327ss. Per i frammenti copti su *Mt* 24: BELLET P., in "Sefarad" 6 (1946) 355-361. Per il complesso dei restanti frammenti: ACHELIS H., *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* ( = GCS, Hippolytus Werke I,2), Leipzig 1897, da confrontare con la discussione sull'autenticità in NAUTIN P., *Le dossier...*, *o. c.*; WENDLAND P., *Refutatio omnium haeresium* ( = GCS, Hippolytus Werke III), Leipzig 1916; MARCOVICH M., *Refutatio omnium haeresium* ( = PTS 25), Berlin-New York 1986 [cf le recensioni di M. Simonetti, in "Augustinianum" 27 (1987) 631-634 e di D. Hagedorn, in "Jahrbuch für Antike und Christentum" 32 (1989) 210-214]; HOLL K., *Peri Pantos. Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela* ( = TU 20,2), Leipzig 1899, 137-143; BAUER A. - HELM R., *Die Chronik* ( = GCS, Hippolytus Werke IV), Leipzig 1929; 2ª ed. di HELM R., Berlin 1955.

### Traduzioni

In italiano: NORELLI E., *L'Anticristo* (v. sopra); SIMONETTI M., *Le benedizioni di Giacobbe*, Roma 1982; TATEO R., *Tradizione Apostolica* ( = LCO.T 2), Alba 1972. In francese: SIOUVILLE A., *Philosophumena ou réfutation de toutes les hérésies* ( = Les Textes du Christianisme), Paris 1928; NAUTIN P., *Hippolyte. Contre les hérésies*, o. c.; ID., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, o. c.; LEFÈVRE M., *Commentaire sur Daniel*, o. c.; GARITTE G., *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique...et sur l'Antechrist*, o. c.; MERCIER B. Ch., *Hippolyte de Rome. Sur les Bénédictions d'Isaac, de Iacob et de Moïse*, o. c.; BOTTE B., *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique*, o. c. In inglese: MAC MAHON J. H. - SALMOND S. D. F., nella collana *Ante-Nicene Fathers* 5 e nella collana *Ante-Nicene Christian Library* 9; DIX G., *Apostoliké Parádosis*, o. c. In tedesco: BONWETSCH G. N., *Hippolyt's Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede* ( = GCS, Hippolytus Werke I,1), Leipzig 1897.

### Studi

Per lo studioso di lingua italiana l'accesso più comodo alla bibliografia generale ippolitea è costituito dai due volumi: *Ricerche su Ippolito* ( = SEA 13), Roma 1977, e *Nuove ricerche su Ippolito* ( = SEA 30), Roma 1989, che forniscono anche le più aggiornate prospettive di ricerca. In quest'ultimo volume è contenuto (pp. 61ss.) lo studio della Guarducci sulla statua della Biblioteca Vaticana menzionato alla p. 44 del nostro testo.

# MINUCIO FELICE

## Vita

Dell'apologeta cristiano Marco Minucio Felice, vissuto tra il II-III sec., ci sono pervenute le testimonianze di Lattanzio e di Girolamo, che però ben poco aggiungono agli scarni accenni che già troviamo nella sua opera l'*Octavius*. Secondo questi due autori, Minucio Felice sarebbe stato un avvocato (*causidicus*) di grido nella città di Roma.

Ecco come ce lo presenta Lattanzio: *Tra i difensori della nostra causa che io ho conosciuto, Minucio Felice fu avvocato di prim'ordine. Il suo libro intitolato «Octavius» dimostra quale eccellente atleta della verità sarebbe potuto essere se si fosse dedicato completamente a questo genere di studi.*[1]

Girolamo poi, che lo cita spesso e lo mette accanto a Tertulliano, a Cipriano, a Vittorino di Pettau e ad altri, così parla di lui: *Minucio Felice, insigne avvocato di Roma, scrisse un dialogo, che riporta una disputa tra un cristiano ed un pagano, intitolato «Octavius».*[2] Accenna inoltre ad uno scritto che circolava sotto il nome di Minucio Felice, dal titolo «*De fato vel contra mathematicos*», ma egli non lo ritiene suo, perché, sebbene tale scritto denoti un'abile penna, non gli *sembra concordi con lo stile dell'opera precedente.*[3]

Oltre queste testimonianze, dall'insieme dei fatti descritti nel dialogo possiamo ricavare che Minucio Felice proveniva molto probabilmente dalla città di Cirta in Africa ed era di origine pagana. Esercitò con successo l'avvocatura a Roma e si convertì tardi al cristianesimo.

1. *Div. inst.*, V, 1,22, tr. it. in QUASTEN, I, 414.
2. *Vir. ill.*, 58,1, tr. it. di CERESA-GASTALDO A., *Gerolamo. Gli uomini illustri (De viris illustribus)* (= BPat 12), Firenze 1988, 161.
3. *Ivi*, 58,2, tr. it. citata, p. 161.

## Personalità

Minucio Felice è un erudito, un uomo di talento e di profonda e delicata cultura letteraria: nel suo scritto troviamo reminiscenze di Omero, Senofonte, Floro, Orazio, Giovenale, Lucrezio, Marziale, Ovidio, Sallustio, Tibullo, Virgilio, oltre che di Platone, Seneca ed altri. Anche per quello che riguarda le sue fonti cristiane troviamo accenni a Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo, ecc.

Il suo intento è rivolgersi al ceto colto di Roma, usando gli argomenti filosofici abituali e facendo appello unicamente alla ragione, perciò non è mai citata la Scrittura, perché non avrebbe avuto valore tra il pubblico a cui si rivolgeva; essa però è continuamente presente nelle idee e spesso anche nei vocaboli. L'unità di Dio, la spiritualità dell'anima, la santità di vita dei cristiani sono i capisaldi della sua dottrina.

Tutto questo è detto con rara eleganza, sia nella composizione del luogo come nella presentazione dei personaggi. Il dialogo, di intonazione filosofica, è condotto con maestria e si snoda con ordine, metodo ed eleganza, in uno sfondo sereno ed amicale. La materia è ben disposta, con stile rifinito, con periodi ben cadenzati secondo le regole classiche del ritmo della prosa. Quindi dal lato artistico pochi sono gli scrittori cristiani latini da mettere al suo livello per l'eleganza dello stile e l'arte della composizione. Per questi motivi, il giudizio dato dal Renan, che ha definito l'*Octavius* «la perla della letteratura apologetica», gli sta a pennello.[4]

È la prima volta che il cristianesimo si rivolge all'elegante e colta società romana nella sua lingua latina, e vi riesce perfettamente, perche l'*Octavius* ha tutti i pregi dei grandi classici latini, specialmente dei dialoghi di Cicerone e degli scritti morali di Seneca.

## L'«*Octavius*»

L'*Octavius* è un magnifico confronto tra due religioni, la pagana e la cristiana, con le norme della sana filosofia naturale, senza mai entrare direttamente e di proposito nel campo soprannaturale e specificatamente cristiano. È un dialogo di tipo platonico e ciceroniano, ossia un'invenzione artistica, ma che può riprodurre un fatto realmente avvenuto.

I personaggi del dialogo sono tre: l'autore, Minucio Felice che è il moderatore del dibattito e fa da intermediario tra gli altri due,

4. RENAN E., *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris 1881, 389.

cioè: il cristiano Ottavio, un avvocato di origine africana ma abitante a Roma, e il pagano Cecilio originario di Cirta in Numidia che alla fine si converte al cristianesimo.

Il dialogo si divide in due parti principali:

a) difesa del paganesimo fatta da Cecilio: cc. 5-13;

b) risposta vittoriosa di Ottavio: cc. 14-38.

I cc. 1-4 servono ad ambientare il dialogo e le circostanze nelle quali si è svolta la scena ad Ostia presso Roma; i cc. 39-41 annunciano la conversione di Cecilio e formano l'epilogo di tutto lo scritto. Eccone un breve riassunto.

Presentati gli amici, Minucio Felice conduce il lettore ad Ostia, dove tutti e tre si sono recati per godersi le vacanze, alternando i lavori nel tribunale con la sollecitudine per la vendemmia dei loro vigneti. Durante una passeggiata mattutina, pigliando lo spunto da un saluto che Cecilio rivolge a una statua di Serapide, s'ingaggia una sfida tra Cecilio e Ottavio che durerà tutta la giornata. I tre seggono lungo il mare e i due iniziano la difesa delle rispettive religioni, mentre Minucio esercita la funzione di arbitro (cc. 1-4).

Inizia Cecilio, perorando la causa del paganesimo ed esponendo le solite accuse contro i cristiani. Attacca con una dichiarazione formale di agnosticismo: l'universo è un enigma e la verità è, per noi, irraggiungibile; noi ignoriamo tutto sugli dèi e il loro intervento nel mondo non è né più né meno che una chimera. Tuttavia la religione romana è un'istituzione nazionale benefica, quindi bisogna conservarla. Perciò i cristiani hanno torto a combatterla, tanto più che essi non sono immuni da colpa. Segue una violenta requisitoria contro i seguaci di Gesù che costituiscono una società segreta, empia e criminale (incesto, onolatria, infanticidio, cannibalismo, ecc.). È assurda la loro adorazione di un Dio crocifisso, e pazzesca la loro credenza nella risurrezione: non si parli perciò di innovazione religiosa. Il dubbio difeso dall'Accademia è ancora la cosa migliore: è il partito dei savi (cc. 5-13).

A questo attacco violento, Ottavio risponde con un tono calmo e persuasivo, seguendo l'avversario passo passo. La sua confutazione è preceduta da poche parole di Minucio, che mette gli amici in guardia contro l'incantesimo delle belle frasi, e sottolinea lo scopo principale della discussione: la ricerca della verità. Finito tale richiamo, prende la parola Ottavio.

Egli ribatte punto per punto le argomentazioni di Cecilio e ne confuta le accuse ritorcendole contro i pagani. Prova l'esistenza di Dio mediante l'armonia esistente nel mondo e la sua provvidenza. Stabilisce quindi l'unità di Dio e l'irragionevolezza del politeismo della

religione romana, che è condannata anche dai migliori filosofi e definita opera diabolica. Finalmente difende i cristiani dai crimini, di cui sono accusati, descrivendo in modo eloquente e commovente i loro costumi (cc. 14-38). Quindi conclude con forza: *sia repressa la superstizione, sia espiata l'empietà e la vera religione trionfi* (38,6).

Di fronte ad una simile dimostrazione Cecilio si dichiara convinto sui punti principali, sulle altre difficoltà si potrà discutere più tardi. Minucio si rallegra di essere così esonerato dal delicato compito di emettere una sentenza. Il dialogo finisce con queste parole: *Allora riprendemmo la strada, lieti e felici: Cecilio di aver trovato la fede, Ottavio di aver riportato una vittoria, ed io della fede dell'uno e della vittoria dell'altro* (40,4).

### Data di composizione dell'«*Octavius*»

L'*Octavius* ha molte analogie di pensiero e di espressioni con l'*Apologeticum* e in parte anche con l'*Ad nationes* di Tertulliano, composti nel 197: è molto probabile infatti che esista una interdipendenza fra questi scritti. Se prestiamo fede a Girolamo (*Vir. ill.*, 53,1; *Ep.*, 70,5) si dovrebbe dare la priorità a Tertulliano, e quindi Minucio dipenderebbe da Tertulliano; ma altri la pensano diversamente. Le ricerche fatte in proposito da vari eruditi non hanno condotto finora ad una risposta definitiva e soddisfacente, per cui, dinanzi al gran numero di opere in proposito, non è possibile prendere posizione critica sui diversi e divergenti punti di vista.

### Elementi dottrinali

Minucio non parla di cristianesimo né di Cristo, perché non è suo scopo, quindi non bisogna cercare in lui ciò che non ha voluto dire, né si può rimproverarlo per certe reticenze (la cosiddetta "disciplina" dell'arcano), né tantomeno accusarlo di eresia. L'*Octavius* non vuole essere un catechismo cristiano né una apologia della fede, ma un aiuto ad un amico per accostarsi alla fede. In altre parole, egli mira ad una preparazione filosofica della verità; si propone, cioè, di spianare la via per accostarsi più facilmente alla fede. Si spiega così il motivo per cui non adopera mai la Sacra Scrittura dei cristiani, anche se i suoi dettami si trovano in abbondanza, come l'onnipotenza di Dio (cf 32,9), il culto in spirito e verità (cf 32,1; 38,1), la provvidenza divina che si estende fino agli uccelli del campo (cf 36,5), il valore morale della prova e della sofferenza (cf 36,9). Egli perciò, per inse-

gnare le verità e confutare gli errori degli avversari, attinge gli argomenti dagli stessi avversari: dai loro filosofi — specialmente Cicerone e Seneca, — dagli eruditi, dagli archeologi...

Circa la morale dei cristiani Minucio afferma che il suo valore è tutto interiore, perché il cristiano non guarda tanto all'esteriorità e all'apparenza, ma piuttosto all'autenticità di fronte a Dio. A proposito del matrimonio, della verginità e della castità scrive: *Noi mostriamo il pudore non soltanto con il viso e con l'animo; restiamo fedeli a un solo matrimonio; per il desiderio di procreare conosciamo una sola donna o nessuna... Molti di noi si avvantaggiano di una perenne verginità del corpo senza macchia, ma non se ne gloriano; il desiderio incestuoso è così lontano da noi, che persino una casta unione fa arrossire molti di noi* (31,5).[5]

A riguardo del culto cristiano il nostro Autore è convinto che la rappresentazione migliore di Dio è l'uomo stesso, che il suo tempio è il mondo e che la vittima a Lui più gradita è un cuore puro e una coscienza sincera. Perché colui che pratica la virtù invoca Dio; chi coltiva la giustizia fa delle libazioni a Dio; chi si astiene dalla frode si propizia Dio; chi strappa un uomo dal pericolo immola la vittima più accetta. Questi sono i nostri sacrifici, questo il nostro culto: perché da noi il più religioso è il più giusto (32,2-3).

Il nostro Dio, che è l'autore e il contemplatore di ogni cosa, a cui nulla può restar segreto, è presente nelle tenebre, è presente nei nostri pensieri, che sono quasi una specie di tenebra. Noi perciò non agiamo tanto sotto i suoi ordini, quanto viviamo con lui. Quindi, per mezzo di questa presenza divina, l'uomo supera il destino, perché il suo spirito è libero, e, d'altra parte, che cos'è il destino se non ciò che Dio ha stabilito per ciascuno di noi? Se Dio infatti può conoscere in anticipo la materia di cui sono fatti i singoli, può anche determinare il destino di ciascuno secondo i meriti e le qualità. Perciò non è la nascita che merita punizione, ma è la disposizione del nostro spirito che viene punita (36,1).

In ultima analisi, il cristiano non ha affatto bisogno del paludamento dei filosofi: *Noi* — proclama Minucio — *preferiamo mostrare la saggezza non nel portamento, ma nell'animo; non diciamo grandi cose, ma le viviamo; ci gloriamo di aver raggiunto ciò che costoro con sommi sforzi cercarono e non riuscirono a trovare* (38,6). Perciò non dob-

5. Traduzione di RUSCA L., *M. Minucio Felice. Ottavio. Contraddittorio fra un pagano e un cristiano* ( = Biblioteca Universale Rizzoli 1179), Milano 1957, 65.

biamo essere ingrati e far torto a noi stessi se la vera cognizione di Dio è arrivata finalmente sulla terra; ma piuttosto godiamo per tale fortuna e regoliamo la nostra coscienza sulla rettitudine: *sia repressa la superstizione, sia espiata l'empietà e la vera religione trionfi* (38,6).[6]

## Trasmissione del testo

I codici più antichi sono il *Codex Parisinus* n° 1661, che risale al sec. IX, e la sua copia nel *Codex Bruxellensis* del sec. XI-XII o, secondo altri, del sec. XVI. L'*editio princeps* è di Fausto Sabeo (Roma 1543) ed è stata pubblicata come *liber octavus* (per confusione con il titolo *Octavius*) dell'*Adversus gentes* di Arnobio.

## *OCTAVIUS*

Il dialogo si svolge sulla spiaggia di Ostia. L'autore, Marco Minucio Felice, ha ricevuto la visita graditissima del suo amico Ottavio (*Octavius Januarius*) venuto dall'Africa a Roma per affari; egli, come Minucio, si era convertito al cristianesimo.

Un mattino i due amici si recano al lido di Ostia; è con loro il comune amico Cecilio, ancora pagano, il quale, vedendo una statua di Serapide, fa atto di ossequio. Quest'atto del pagano è l'occasione che avvia il dialogo: Cecilio inveisce contro il culto cristiano. In questa invettiva l'autore probabilmente fa uso di un discorso di Frontone di Cirta, precettore di Marco Aurelio. Ottavio assume le difese dei Cristiani, mentre Minucio Felice rimane come arbitro tra i due.[1]

### I. Occasione del dialogo e composizione del luogo. La passeggiata ad Ostia (cc. 1-4)

**2.** Dunque, dopo uno o due giorni, quando già il frequente ed assiduo trovarci insieme aveva un po' attenuata l'avidità dell'affetto, e ci eravamo già scambievolmente informati di quanto durante la lontananza era avvenuto a ciascuno di noi e che l'un l'altro ignoravamo, ci venne la voglia di fare una gita ad Ostia, amenissima città, dove io potevo, con cura blanda ed opportuna, prosciugare gli umori del mio corpo con i bagni di mare. Opportunamente le ferie per il periodo

6. Traduzione di RUSCA L., *o. c.*, p. 76.
1. La traduzione è di Umberto Moricca, *L'Ottavio*, Roma 1933, con parecchi ritocchi.

della vendemmia avevano dato un po' di tregua alle faccende del foro;[2] eravamo infatti in quella stagione, in cui, passata l'estate, l'autunno già si volge ad una temperatura più mite.

Sul far del giorno, ci avviammo verso il mare, con il proposito di fare una passeggiata sulla spiaggia, perché la brezza, che spirava leggera, ravvivasse le nostre membra, e per gustare quel singolare piacere di sentire la sabbia cadere mollemente sotto i nostri passi. Cecilio, vista una statua di Serapide, come suole il volgo superstizioso, accostando una mano alla bocca, v'impresse con le labbra un bacio.

3. Allora Ottavio disse: «Marco, fratello mio, non è degno di un uomo dabbene, quale sei tu, lasciare avvolta nella cecità di sì volgare ignoranza una persona, che ti sta continuamente dappresso, in casa e fuori; e sopportare che, a questa così chiara luce del giorno, egli vada a dar del capo nelle pietre, quantunque esse rappresentino un'immagine, e siano unte di unguenti e cinte di corone.[3] Tu sai che questo errore ridonda a non minor demerito per te che per lui».

Così conversando, e traversata ormai la città, eravamo giunti sulla spiaggia aperta. Qui l'onda lieve spianava il lembo ghiaioso, riversandovisi sopra, come se lo eguagliasse per una passeggiata. E poiché il mare, anche quando tacciono i venti, è sempre inquieto, sebbene allora non si riversasse sulla terra con cavalloni biancheggianti di spuma, tuttavia ci dilettavamo oltre ogni dire di quell'andare e venire dell'onda increspata e tortuosa, che quasi giungeva a bagnare i nostri piedi sul limite estremo della spiaggia. Il flutto ora, battendo la riva, sfiorava i nostri piedi, ora, ritirandosi, sembrava riassorbire in sé le sue acque stesse. Progredendo adagio adagio lungo la linea leggermente sinuosa del lido, ingannavamo con la conversazione la noia del cammino. Il soggetto dei nostri discorsi era il viaggio di Ottavio. Conversando, percorremmo un tratto abbastanza lungo di strada. Poi ci volgemmo indietro e rifacemmo il cammino già percorso. Quando fummo giunti a quel punto in cui le grosse barche pescherecce, tratte in secco, posavano al riparo contro l'umidità del suolo, sorrette da grosse travi, ecco che ci si offrirono alla vista alcuni fanciulli i quali facevano a gara nel gioco di lanciare dei ciottolini sulle onde. Questo gioco consiste nel raccogliere sul lido dei ciottolini rotondi e levigati dal

2. I professionisti e impiegati del foro avevano due mesi di ferie: il mese di luglio (*feriae messium*) e quello di settembre (*feriae vindemiarum*).

3. Ottavio rimprovera a Minucio di permettere che Cecilio inciampi ancora nella idolatria, in un'epoca in cui il cristianesimo illumina tutto il mondo. Le statue degli dèi si cospargevano di unguenti profumati e si ornavano di corone.

lavorio costante delle onde, prenderle tra le dita orizzontalmente, e, piegando poi ed abbassando la persona quanto è possibile, farli rotolare sulle acque, in modo che essi sfiorino la superficie del mare, e quasi vi galleggino strisciando con lieve impeto, oppure battano sulla sommità dei flutti, e saltellino, procedendo con ripetuti rimbalzi. Era dichiarato vincitore del gioco quel fanciullo, il cui ciottolino arrivava più lontano e rimbalzava più volte.

4. Orbene, mentre eravamo tutti presi dal piacere di questo grazioso quadretto, Cecilio pareva non prestar affatto attenzione, e non trar diletto dalla gara, ma se ne stava in disparte silenzioso e angosciato, mostrando nel volto l'impronta di un non so quale dolore. Allora io: «Che cos'hai Cecilio? Perché non vedo in te quella tua abituale allegria, e cerco invano nei tuoi occhi quel sorriso, che vi suol brillare anche in mezzo alle gravi occupazioni della vita?».

Ed egli: «Già da qualche momento mi turbano e mi rimordono le parole del nostro Ottavio, con le quali egli accusò te di negligenza, ma, senza parerlo, bollò assai più gravemente me d'ignoranza. Perciò non mi fermerò a questo; voglio anzi tornar sull'argomento, e vedermela con lui sino in fondo». (...)

## II. Il discorso del pagano Cecilio (cc. 5-15)

### *La nefasta genia dei cristiani*

8. (...) Come non si dovrebbe deplorare che degli uomini volgari (lasciate che nell'impeto dell'intrapresa discussione io mi esprima con piena libertà), degli uomini volgari, dico, membri di una setta perduta, illecita, e miserabile inveiscano così contro gli dèi? Essi, che di tutti gli ignoranti, raccolti dai più bassi ceti sociali, e di tutte le donnicciole credule e facili ad esser tratte in errore per la debolezza del loro sesso costituiscono una banda di empi congiurati; essi, che con riunioni notturne, e con digiuni in determinati tempi, e con cibi inumani, si stringono tra loro non in un sacro legame, ma in un sacrilegio? Genia che ama i nascondigli ed è nemica della luce, muta in pubblico, e loquace solo quando si sia appartata. Fuggono i templi, come se fossero tombe, disprezzano gli dèi, coprono di scherno i riti; degni essi di pietà, prendono un'aria di compassione (se pure è lecito!) di fronte ai sacerdoti; non vogliono saperne di cariche pubbliche e di porpore, essi, che se vanno in giro seminudi! Oh! ammiranda stoltezza e incredibile audacia! Si mostrano superiori ai tormenti reali di questa vita, e temono quelli incerti dell'altra,

e, mentre han paura di morire dopo morti, non temono di morire adesso: tanto una speranza fallace di resurrezione futura addolcisce loro il terrore della morte.[4]

*I delitti dei cristiani: incesto, onolatria, infanticidio, cannibalismo*

**9.** E poiché il male è sempre più fecondo del bene e i cattivi costumi aumentano di giorno in giorno, vanno crescendo per tutto il mondo i tetri sacrari di questa empia congiura.[5] Essa pertanto dovrebbe esser sradicata e maledetta da tutti gli uomini. Gli affiliati si riconoscono a certi segni occulti, e si amano vicendevolmente, anche prima di conoscersi.[6] Alle loro pratiche si mescola quasi un culto della lussuria e si chiamano fratelli e sorelle, affinché, con questo mezzo, lo stupro, non infrequente, divenga addirittura incesto, per l'aggiunta di un nome sacro.[7] Così la loro vuota e pazza superstizione si gloria perfino dei delitti! Certamente, se non ci fosse un fondo di verità, la fama sagace[8] non narrerebbe di loro le più grandi turpitudini, tali che bisogna chieder licenza a chi ode, prima di parlarne. Sento dire che adorano come cosa sacra, non so per quale sciocca credenza, la testa dell'asino, la più vile delle bestie:[9] religione ben degna e fatta apposta per simili costumi! Altri affermano che essi fanno oggetto di culto i genitali del loro sommo sacerdote, e così vengono ad adorare le parti vergognose del loro stesso padre.[10] Non so se il sospetto sia falso: in ogni modo, ben si adatta alle loro cerimonie occulte e notturne! E chi va narrando di certi loro riti dedicati ad un uomo, il quale, in espiazione dei suoi delitti, fu condannato a morte, e al funereo

4. Nelle accuse di Cecilio si possono intravvedere alcuni tratti caratteristici della vita cristiana del tempo. Le *riunioni notturne* (*vigiliae*), per la preghiera e il sacrificio eucaristico (*cibi inumani*, dice il testo e più innanzi specificherà l'accusa), i *digiuni* nei tempi stabiliti. I Cristiani formano una *natio*, una razza, il *genus tertium* (cf l'*A Diogneto*), il *popolo nuovo*: vivono nascostamente, svolgendo la loro propaganda alla spicciolata; non prestano culto agli dèi pagani e quindi sono ritenuti atei; non aspirano a cariche perché li porrebbero in situazioni contrarie alla loro fede, non temono i tormenti e la morte di questa terra ma quelli eterni.

5. Si moltiplicano i luoghi di culto cristiano in case private, ove i fedeli si radunano di notte.

6. I segni occulti di riconoscimento potrebbero essere: il segno di croce, il bacio fraterno, i simboli del pesce, dell'àncora, della colomba... Ma il distintivo essenziale è la carità, che i Cristiani spingono fino a considerarsi tutti fratelli e ad amare anche gli sconosciuti, gli ospiti e forestieri.

7. L'interpretazione dello scopo per il quale i cristiani si chiamano fratelli e sorelle è enormemente banale.

8. Sul valore della fama, di sua natura bugiarda, cf TERTULLIANO, *Apol.*, 7.

9. Vedi TERTULLIANO, *Apol.*, 16.

10. La banale e oscena accusa si riferisce probabilmente alla consuetudine attestata da Tertulliano (*Paenit.*, 9,4), d'inginocchiarsi davanti al vescovo e ai sacerdoti, per implorare il perdono dei peccati (*esomologèsi*).

legno della croce, attribuisce a questa gente, perduta e scellerata, altari fatti proprio per lei, affinché veneri ciò che si merita.

La leggenda del rito d'iniziazione dei neofiti è tanto detestabile quanto nota. Al neofita si presenta, con lo scopo evidente d'ingannare gl'incauti, un bambino tutto ricoperto di farina. Questi è ucciso dai colpi tirati alla cieca ed occulti dell'iniziando, il quale s'induce a vibrarli, nell'illusione ingannevole di percuotere, senza conseguenze, un mucchio di farina.[11] E poi — orribile a dirsi — leccano avidamente il sangue della vittima, se ne dividono le membra lacerate; essa è il pegno della loro alleanza; e la mutua complicità nel delitto garantisce il silenzio. Senza dubbio simili cerimonie sacre sono più delittuose dei più grandi sacrilegi.

Non fa bisogno poi di parlare delle loro cene; tutti ne discorrono, e ne fa fede il discorso del nostro oratore di Cirta.[12] Si raccolgono in un giorno solenne per un banchetto, con le mogli, con i figli, con le sorelle, e con le madri; tutti i sessi e tutte le età mescolate insieme. Dopo essersi ben rimpinzati, quando tutti i convitati cominciano a riscaldarsi, e il fuoco dell'ebbrezza ha acceso l'impulso di una cieca libidine, un cane, che è legato ad un candelabro, viene incitato a spiccare un salto, col gettargli un pezzo di focaccia al di là della catena che lo lega. Così, rovesciato e spento il lume, testimone delle loro azioni, perduto nell'oscurità ogni pudore, senza discriminazione s'avvolgono nei lacci di nefanda libidine e tutti ugualmente si macchiano del delitto d'incesto, se non nel fatto, certo nell'intenzione, giacché tutti si accordano nel desiderio di ciò che in pratica può solo avvenire a qualcuno di loro.[13]

## III. La risposta del cristiano Ottavio (cc. 16-38)

*L'accusa di infanticidio è assurda, riferita ai cristiani: solo voi, pagani, potete pensarla, perché la commettete. E ve l'hanno insegnata i vostri dèi!*

11. L'accusa di infanticidio è una di quelle rivolte comunemente ai cristiani (cf anche Tertulliano, *Apol.*, cc. 7.8.9). Il particolare della farina è riferito solo da Minucio, forse banale interpretazione della Vittima Divina *sub specie panis*, sotto le apparenze del pane.

12. Cornelio Frontone, avvocato e retore, maestro di Marco Aurelio, nativo di Cirta in Numidia. L'espressione *nostro oratore* induce a credere che anche Cecilio fosse di Cirta. Al suo discorso accenna solo Minucio: può darsi esso sia una fonte delle notizie date da lui. Qui però s'accenna a cose delle quali *tutti discorrono*, ossia note a tutti.

13. Cf TERTULLIANO, *Apol.*, 7. La corrispondenza di pensiero e di espressione è tale che non si può non ammettere la dipendenza dei due testi. Ma quale è l'originale? Oppure ambedue dipendono dal discorso di Frontone, fonte comune, di cui ignoriamo il contenuto? Non è possibile una risposta sicura.

**30.** Io vorrei trovarmi faccia a faccia con colui, il quale, a proposito della nostra cerimonia d'iniziazione, o va dicendo o crede alla realtà del sacrificio cruento d'un bambino. Stimi tu possibile che ad un corpo così tenero e così piccolino possa toccare tal destino di sangue? e che uno sparga e beva il sangue immaturo d'una creatura così giovane e che comincia appena ad essere uomo, dopo averla uccisa? Nessuno potrebbe crederlo, all'infuori di colui che fosse capace di osarlo. Io vedo infatti che voi ora esponete i figli, appena nati, alle fiere e agli uccelli, e ora, strangolandoli, li sopprimete con misera morte; vi sono anche delle donne che, bevendo certe medicine, uccidono il germe dell'uomo futuro, mentre ancora lo portano nel ventre, e consumano così un infanticidio prima di partorire.

E certo tutto questo è una conseguenza della scuola, che ricevete dai vostri dèi. Saturno infatti non espose i propri figli, ma li divorò. Perciò in alcune parti dell'Africa i genitori immolavano in suo onore i propri bambini, soffocandone il vagito con carezze e con baci, per impedire che venisse immolata una vittima piangente.[14] Anche i Tauri del Ponto e l'egiziano Busiride[15] ebbero come rito d'immolare gli ospiti, e i Galli di uccidere, in onore di Mercurio, vittime umane o non umane, e i romani di seppelir vivi in sacrificio un uomo e una donna greci, e un uomo e una donna della Gallia.[16] Ancor oggi essi onorano Giove Laziale con omicidi, e il dio s'impingua col sangue di un delinquente, cosa davvero degna di un figlio di Saturno. Io credo che sia stato proprio lui ad insegnare a Catilina l'arte di congiurare col patto di sangue,[17] e a Bellona di imbevere la propria festa di sangue umano,[18] e di sanare l'epilessia col sangue d'un uomo, cioè producendo un male anche più grave. Mi pare che facciano pressappoco lo stesso coloro, i quali divorano le fiere, prese dall'arena del circo, tutte sozze e spruzzate di sangue, o ingrassate con carne umana. Per noi invece non è lecito né di assistere a un omicidio, né di sentirne parlare; e aborriamo tanto del sangue umano, che non comprendiamo nel numero dei nostri cibi neppure il sangue degli animali mangerecci.[19]

14. Si allude alla divinità fenicia Baal, cui si prestava culto a Cartagine, identificata poi con Saturno.
15. Leggendario re dell'Egitto. Sacrificava a Giove i forestieri che giungevano nel suo regno.
16. Livio (XXII, 57) riferisce che nell'anno 216 a.C., consultati i *Libri Sibillini*, furono sepolti vivi nel foro boario una coppia di Galli e una di Greci.
17 La notizia è riferita da SALLUSTIO, *De coniuratione Catilinae*, 22.
18. Nel culto di Bellona, divinità asiatica introdotta a Roma dalla Cappadocia, i sacerdoti si ferivano ed offrivano alla dea sangue umano.
19. Sono le disposizioni del Concilio di Gerusalemme (*Atti* 15,29), che erano conosciute e praticate anche a Lione (cf *Atti dei Martiri di Lione*, 26).

*I banchetti incestuosi dei cristiani sono una favola: l'incesto è delitto vostro e dei vostri dèi*

**31.** Quanto poi a ciò che si narra intorno al banchetto incestuoso, fu il conciliabolo dei demoni, il quale inventò sì colossale favola contro di noi, per contaminare la gloria della nostra pudicizia con la macchia di un'infamia mostruosa, e per distornare da noi, col terrore di una credenza nefanda, gli animi degli uomini, prima che questi avessero conosciuto la verità.[20] E quindi, a tale proposito, anche il tuo Frontone non fu un testimone obiettivo, ma, da declamatore qual egli era, buttò là delle voci di calunnia. Ma si deve dire piuttosto che simili infamie sono venute fuori dai costumi delle vostre genti. Per i Persiani è ritenuta cosa lecita il congiungersi con le proprie madri; per gli Egiziani e per gli Ateniesi è considerato legittimo il connubio con le sorelle. Le storie e le tragedie vostre celebrano gl'incesti, e voi di buon grado leggete le prime ed assistete alla rappresentazione delle seconde: sicché voi venite a venerare dèi incestuosi, che si sono congiunti chi con la propria madre, chi con la propria figlia, chi con la propria sorella.[21] È quindi naturale che presso di voi il delitto d'incesto qualche volta si scopra, ma si commetta sempre. Anche senza accorgervene, miserabili, potete incorrere nella colpa; poiché vi abbandonate a liberi amori, e andate seminando figli un po' dappertutto, e spesso esponete all'altrui misericordia anche quelli nati nella vostra casa. Ne viene di conseguenza che vi capita di imbattervi nei vostri stessi parenti, e di commetter colpa coi vostri stessi figli. In tal modo voi componete un intreccio da tragedia a base d'incesto, anche quando non ne avete coscienza.

*La pudicizia cristiana: il nostro matrimonio, i nostri conviti, la verginità perpetua*

**31.** [continua]. Noi al contrario non mostriamo la verecondia soltanto sul viso, ma la possediamo nell'anima. Volentieri ci manteniamo fedeli al vincolo di un solo matrimonio, e, spinti da un legittimo desiderio di prole, o abbiamo rapporti con una donna sola, o non ne abbiamo con nessuna. Nei nostri banchetti non solamente si mantiene integra l'onestà dei costumi, ma anche la sobrietà; poiché non ci abbandoniamo ai piaceri della gola, né a furia di bere prolunghiamo fino a tarda ora il convito, ma temperiamo l'allegria con la serietà.

20. L'imputare ai demoni le persecuzioni contro i cristiani è comune negli apologisti.

21. Le notizie qui date da Minucio sono comuni nella tradizione pagana e testimoniata da molte fonti.

La maggior parte di noi, distinguendosi per la castità di parole, e per una maggior castità di vita, godono, più che non se ne vantino, di una perpetua verginità. E tanto finalmente è lontano da noi il desiderio dell'incesto, che per taluni è oggetto di rossore anche un legittimo connubio.

*Non siamo né feccia, né sediziosi: il nostro numero aumenta ogni giorno: il nostro distintivo è l'amore, il vostro è l'odio*

**31.** [continua]. Né senz'altro è vero che proprio tutti apparteniamo alla estrema feccia del popolo, anche se ricusiamo le vostre cariche onorifiche e le vostre porpore. Né siam gente provocatrice di sedizioni, se la coscienza di uno stesso bene ci unisce, mantenendoci, quando siamo uniti, nella stessa tranquillità di quando siamo soli; e neppure siamo loquaci solo in luoghi appartati, dal momento che voi o arrossite o temete di ascoltarci in pubblico. E se noi aumentiamo di giorno in giorno, questo non è prova di follia, bensì testimonianza di merito; poiché con una condotta onesta di vita, chi c'è perdura, chi non c'è entra a crescere il numero. E infine è vero che noi ci distinguiamo facilmente; non già per un segno materiale, come voi credete, ma per quello dell'innocenza e della modestia. È vero che noi ci amiamo — ed è questo che vi dispiace — di scambievole amore, perché l'odio è cosa ignota a noi. È vero che noi ci chiamiamo fratelli — ed è questo che vi fa invidia — perché siamo figli di uno stesso padre, partecipi di una stessa fede, coeredi di una stessa speranza. Tutto al contrario di voi, che non vi conoscete l'un l'altro, che vi perseguitate ferocemente con odio scambievole, e non vi riconoscete fratelli, se non per commettere fratricidio.[22]

*I templi dei cristiani, i loro sacrifici, il loro Dio*

**32.** Credete forse che l'oggetto del nostro culto noi lo teniamo nascosto, perché non possediamo né templi, né altari?[23] Ebbene: perché mai effigiare una statua, che renda la figura di Dio, dal momento che, a rifletterci bene, è l'uomo stesso un simulacro di Dio? Quale tempio dovrei erigergli, dal momento che tutto questo mondo, creato

22. Allude ai molti fratricidi che furono argomento di tragedie (Eteocle e Polinice, Atreo e Tieste...) e che sono riferiti dalla leggenda e dalla storia, da quello di Romolo fino, forse, fino a quello di Geta ucciso dal fratello Caracalla nel 212.

23. È vero che siamo ai tempi della Chiesa delle catacombe, ma l'affermazione così assoluta è dovuta al desiderio di dimostrare la spiritualità del culto cristiano e non è esatta.

da lui, non è capace di contenerlo? E se io, semplice uomo, amo rimanere in più larga libertà, rinchiuderò forse in un semplice tempietto la potenza di così grande maestà? Non è meglio dedicare a Dio un santuario nell'anima nostra? Anzi piuttosto consacrarlo nei penetrali del nostro petto? Dovrò offrire a Dio in sacrificio quegli stessi animali, da lui stesso creati per il mio vantaggio, quasi per restituirgli il suo dono? Sarebbe atto di ingratitudine questo, tanto più che un animo buono, una mente pura e un sentimento immacolato sono vittime accette al Signore. Dunque chi si conserva innocente, supplica Dio; chi coltiva la giustizia, fa sacrifizio a Dio; chi si astiene dalla frode, si rende propizio Dio; chi sottrae un uomo al pericolo, immola a Dio una vittima opima. Ecco i nostri sacrifici, ecco le cerimonie della nostra religione: così per noi il più giusto è anche il più pio.

È anche vero che il Dio, che noi veneriamo, non siamo in grado di mostrarlo e di vederlo. Ma è appunto per questo che noi crediamo in Lui, perché possiamo sentirlo, anche se non lo vediamo. Nelle sue opere infatti, e in ogni moto dell'universo noi avvertiamo sempre la sua presenza e la sua potenza, sia che tuoni, sia che folgori, sia che fulmini, sia che faccia sereno. Né devi meravigliarti di non vedere Dio: tutte le cose vibrano e si agitano, colpite dal vento; eppure i soffi del vento non cadono sotto i nostri occhi. V'ha di più: a noi non è dato di fissare lo sguardo nel sole, che pure per tutti è la causa del vedere; la potenza visiva si perde per l'intensità luminosa dei raggi, l'acutezza dello sguardo si ottunde, e, se tu ti soffermi troppo a lungo a guardare, la vista ti si estingue addirittura. E che? Se ti stesse davanti il creatore stesso del sole, la sorgente stessa della luce, potresti tu sostenere la vista, dal momento che distogli lo sguardo dalle sue folgori, e ti nascondi allo spettacolo dei suoi fulmini? Vuoi tu vedere Dio con gli occhi del corpo, una volta che non puoi né vedere né afferrare l'anima tua stessa, per opera della quale hai vita e parola?

Ma Dio ignora le azioni degli uomini, e, stando in cielo non può né badare a tutti nello stesso tempo, né conoscerli ad uno ad uno.[24] Sei in errore, o pover'uomo, e t'inganni: quale è infatti il luogo da cui Dio è lontano, una volta che tutte le cose, celesti e terrene, e quelle confinate al di là di questa provincia della terra, sono piene di Dio? Dappertutto non solo egli è vicino a noi, ma è dentro di noi. (...)

24. È la dottrina degli Epicurei, che negano la provvidenza di Dio.

**IV. Conclusione** (cc. 39-40)

(La difesa di Ottavio ha convinto Cecilio, che si professa convertito).

BIBLIOGRAFIA

CPL 37-37a; DPAC II, 2259-2262: s. v. (SINISCALCO P.); QUASTEN, I, 414-421.

## Edizioni

PL 3, 231-360 (239-368); (cf PLS 1,33-34); CSEL 2 (Wien 1867) 1-71; BEAUJEU J., *Minucius Felix. Octavius. Texte établi et traduit* (= CUF), Paris 1964; KYTZLER B., *Minucius Felix. Octavius. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet*, München 1965; PARATORE E., *Minucio Felice. Ottavio*, Bari 1971; PELLEGRINO M., *M. Minucii Felicis Octavius* (= Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum), Torino 1950, 1963².

## Traduzioni

In italiano: MORICCA U., *L'Ottavio. Testo e traduzione*, Roma 1933; PARATORE E., *o. c.*; RUSCA L., *Minucio Felice. «Ottavio». Contraddittorio fra un pagano e un cristiano* (= Biblioteca Universale Rizzoli 1179), Milano 1957. In francese: BEAUJEU J., *o. c.* In inglese: RENDALL G. H., *Minucius Felix with an English translation* (= Loeb Classical Library 250), Cambridge 1960. In tedesco: KYTZLER B., *o. c.* In spagnolo: DE DOMINGO S., *Minucio Felix. Octavio* (= Colección Excelsa 2) Madrid 1946.

## Lessico

WALTZING J. P., *Lexicon Minucianum*, Liège 1909.

## Studi

BECKER C., *Der «Octavius» des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, München 1967; CAPPELLETTI A. J., *Minucio Felix y su filosofía de la religión*, in "Revista venezolana de filosofía" 19 (1985) 7-62; PARATORE E., *La questione Tertulliano-Minucio*, in "Ricerche Religiose" 18 (1947) 132-159; PELLEGRINO M., nella *Introduzione* a *M. Minucii Felicis Octavius*, Torino 1947 (opera che precede l'edizione critica sopracitata del 1950); PEZZELLA S., *Cristianesimo e paganesimo antico. Tertulliano e Minucio Felice*, Bari 1972; RIZZI M., *Amicitia et veritas. Il prologo dell'«Octavius» di Minucio Felice*, in "Aevum Antiquum" 3 (1990) 245-268; SOLIGNAC A., s. v. *Minutius Felix*, in *DSp* 10 (Paris 1980) 1268-1270; VECCHIOTTI I., *La filosofia politica di Minucio Felice*, Urbino 1974.

# TERTULLIANO

## Notizie biografiche

Poche informazioni abbiamo sulla vita di Quinto Settimio Florente Tertulliano. Si traggono principalmente dai suoi stessi accenni fatti negli scritti e dalle attestazioni di qualche scrittore posteriore.

Nacque da genitori pagani, nella seconda metà del II secolo, intorno al 160, a Cartagine, dove poi visse costantemente. Il padre era centurione proconsolare. In sintonia con l'ambiente pagano da cui proveniva, dapprima avversò e irrise il Cristianesimo.[1] Prese anche parte, a quanto egli stesso dice, alle forme peggiori del paganesimo. Frequentò con passione gli spettacoli dei gladiatori, che preferisce non ricordare;[2] sentì attrazione per i misteri di Mitra, cui forse fu iniziato;[3] indulse agli impulsi peccaminosi della sua sensualità.[4]

Era già sposato quando, intorno al 193, si convertì al Cristianesimo. Nulla sappiamo del processo di maturazione interiore che ve lo condusse. La visione della forza dei martiri cristiani certamente lo affascinò. Dovette intravvedervi la concretizzazione dell'ideale di coerenza e di eroismo morale che lo Stoicismo ammirava e proponeva. Fu spinto allora a *quaerere quid intus in re sit*[5] e a cercare quindi nella Scrittura l'intuizione della verità di Dio, che lo appagò e lo conquistò.[6] S. Girolamo, che ci fornisce la più ampia informazione su Ter-

1. Cf *Apol.*, 18,4; *De paenitentia*, 1,1.
2. Cf *Ad nationes*, I, 10,47; *Apol.*, 15,5; *De spectaculis*, 19,5.
3. Cf *Praescr. haer.*, 40,4; *Corona*, 15,3-4.
4. *De resurrectione*, 59,3.
5. *Apol.*, 50,15; cf *Ad Scapulam*, 5,4.
6. *Apol.*, 18,1: *Sed quo plenius et impressius tam ipsum quam dispositiones eius et voluntates adiremus, adiecit instrumentum litteraturae, si qui velit de Deo inquirere, et inquisito invenire, et invento credere, et credito deservire.*

tulliano, afferma anche che fu *presbyter*,[7] ma, per quanto non appaia improbabile, non è facile confermare la notizia.

Verso il 207 cominciò ad accostarsi al Montanismo. Il suo temperamento, portato all'intransigenza morale fino agli eccessi e facile nello stesso tempo ad esaltarsi, dovette fargli apprezzare quel movimento che proponeva una spiritualità spinta fino alle concretizzazioni più ardue della vita cristiana e insieme lasciarsi affascinare dalla libertà che lo caratterizzava e dalle larghe manifestazioni carismatiche, che sembravano ratificarlo come un nuovo avvento dello Spirito.

Nel 213 ruppe definitivamente con la Chiesa istituzionale e intraprese la sua polemica aperta con i pastori e con i cattolici. Infine si separò anche dal Montanismo e costituì una propria setta. I suoi seguaci presero da lui il nome di "tertullianisti" Esistevano ancora al tempo di S. Agostino, che narra di averli convertiti e di averli ricondotti nell'alveo della Chiesa.[8] La sua produzione letteraria si protrasse fino al 220. Ma secondo una notizia raccolta da S. Girolamo, Tertulliano sarebbe vissuto ancora fino all'estrema vecchiaia, forse fino verso il 240.

## L'uomo, lo scrittore, la sua importanza nel cristianesimo occidentale

Uomo di penetrante e geniale intelligenza e di temperamento focoso e appassionato, Tertulliano fu presente ad ogni problema insorto

7. Riferiamo per intero l'interessante testimonianza dal *Vir. ill.*, 53,1-5: *Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur, provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis, patre centurione proconsulari. Hic et vehementis ingenii sub Severo principe et Antonino Caracalla maxime floruit multaque scripsit volumina quae, quia nota sunt plurimis, praetermittimus. Vidi ego quemdam Paulum Concordiae, quod oppidum Italiae est, senem qui se beati Cypriani iam grandis aetatis notarium, cum ipse admodum esset adulescens, Romae vidisse diceret referretque sibi solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unam praeterisse diem ac sibi crebro dicere: — Da magistrum —, Tertullianum videlicet significans. Hic usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus, in multis libris novae prophetiae meminit. Specialiter autem adversum ecclesiam texuit volumina De pudicitia, De persecutione, De ieiuniis, De monogamia, De extasi libros sex et septimum quem Adversus Apollonium composuit ferturque vixisse usque ad decrepitam aetatem et multa quae non extant opuscula condidisse.*

8. Cf *De Haeresibus ad Quodvultdeum*, 86 (= PL 42,46 s.): *Tertullianistae a Tertulliano, cujus multa leguntur opuscula eloquentissime scripta, usque ad nostrum tempus paulatim deficientes, in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginensi: me autem ibi posito ante aliquot annos, quod etiam te meminisse arbitror, omni ex parte consumpti sunt. Paucissimi enim qui remanserant, in Catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, Catholicae tradiderunt.* Secondo S. Agostino Tertulliano sarebbe caduto nell'eresia vera e propria condannando le seconde nozze *contra apostolicam doctrinam* (*1 Tim* 4,3) *tamquam stupra*. Poi, separatosi dai montanisti, *sua conventicula propagavit*.

nella comunità cristiana di Cartagine e portò nel dibattito un eccezionale contributo di chiarificazione aprendo, sovente avveniristicamente, le vie da battere. Vissuto in questa città posta a cerniera fra la cultura greca, semitica e latina, ne assorbì profondamente gli influssi e, pur dando la preferenza alla lingua latina, seppe fare di questa poliedrica realtà una sintesi unitaria e seppe darle voce. Ebbe un carattere tenace, intransigente e fiero, proteso sempre verso la coerenza più rigorosa sia nell'ordine della ricerca speculativa della verità, sia nell'ordine pratico. La sua personalità ha pertanto un forte rilievo e si staglia in posizione eminente e solitaria nella primitiva Cristianità africana.

I suoi scritti rivelano la sua illimitata curiosità in tutti gli ambiti dello scibile del suo tempo. Spazia con sovrana capacità di dominio e di giudizio nei campi delle lettere, della storia, della filosofia e — con una particolare fondatezza e squisita perizia — del diritto,[9] e ancora delle scienze naturali, della medicina e della psicologia antica. Per quanto sovente appaia di matrice dossografica, la sua non è soltanto conoscenza enciclopedica o eclettica, ma vera "cultura": formazione della mente e dello spirito che informa la visione della realtà e si fa a sua volta modo di pensare e di sentire e capacità di intervento costruttivo.

Dopo la conversione, Tertulliano si diede alla fede cristiana con un assenso entusiastico e con una totale dedizione. Cominciò allora in lui un profondo processo intellettuale di revisione critica della cultura del suo tempo che condusse avanti con un ininterrotto e infaticabile impegno. Alla luce della fede, accolta come il valore essenziale e centralizzante della vita dell'uomo, passò a un vaglio rigoroso la cultura del suo tempo, specialmente il pensiero filosofico e antropologico e la giudicò in relazione al suo accordo, o alla sua possibilità di accordarsi, con i contenuti della fede.

La sua fede si è radicata così nella sua cultura e, come è stato detto dal Fredouille, l'ha "convertita" dall'intimo, in un graduale processo di compenetrazione e di assimilazione. Denunciandone la difficoltà, Tertulliano ebbe talora espressioni paradossali di un apparente ripudio. Di fatto egli l'ha assunta e valorizzata nel modo più sostanziale e qualificante. Ne ha fatto invero lo strumento eccellente e insostituibile sia nella difesa della fede, sia nella riflessione teologica, che ne approfondisce e ne sviluppa i contenuti. Si avvalse per questo in

9. Tertulliano è stato confuso e a lungo si è discussa l'identità col giurista dello stesso nome, le cui sentenze sono inserite nel Digesto del *Corpus iuris* giustinianeo.

modo particolare della sua profonda formazione nella scuola di retorica antica — sia detto, è chiaro, senza l'accezione peggiorativa oggi invalsa — che aveva fissato dei legami stretti fra filosofia ed eloquenza. Tertulliano le affidò ora il nuovo e più alto compito di rendere accessibile la verità, di insegnare e di persuadere. Questo gigantesco sforzo intellettuale produsse i frutti più rilevanti nel decennio 207-217, allorché Tertulliano condusse a termine il maggior numero delle sue più ardue e impegnative trattazioni.

Nella sua potente e originalissima personalità si produsse così l'incontro fra l'Antichità e il Cristianesimo. Tertulliano seppe dar voce e dignità letteraria al Cristianesimo occidentale e, agli albori della letteratura latina cristiana, seppe darle una ricchezza e imprimerle un'impronta destinata a durare nel tempo. Sostenuto sempre dal suo indomito spirito di lottatore, anche quando l'amarezza della delusione e della frustrazione lo assalirono, fu per tutto l'arco della sua attività letteraria, un uomo di battaglia. Ogni volta che fu convinto che la verità o la buona causa lo esigessero, scese in campo per difenderle, mettendo la sua penna al servizio della fede contro tutti i suoi avversari, esterni ed interni. Tutti i suoi scritti sono perciò connotati, benché in differente modo e misura, dall'impulso polemico che li ha originati.

La sua prosa ha assunto così le forme dell'apologia, della controversia, e della trattazione catechetica e parenetica, più congeniali al suo impegno. Apologista rigorosissimo nello scagionare il Cristianesimo dalle accuse dei pagani e nel rivendicare il diritto alla libertà dalle autorità politiche che lo perseguitavano e formidabile polemista contro gli eretici venne illustrando nella controversia il dogma cristiano e maturandone la prima elaborazione razionale. Perciò riconosciamo in lui anche il fondatore della teologia occidentale e, per la ininterrotta serie dei suoi scritti catechetici e omiletici, anche un maestro di vita.

Incline per temperamento e ancora per la sua formazione stoica, per talune concezioni giuridiche, per l'impulso carismatico montanista, all'inflessibilità morale, nelle questioni disciplinari, che insorsero nella vita della comunità ecclesiale e nelle situazioni pratiche della vita del credente, venne sempre cercando e sollecitando la soluzione più ardua e più perfetta, fino a proporre la perfezione come norma di vita del cristiano. Se questo non fu certo senza eccessi ed esaltazioni devianti, così lontane dalla nostra moderna mentalità, positivamente rivolte ad ogni valore naturale, e fors'anche facilmente corriva e compromissoria, egli resta tuttavia il segno e l'espressione di una tensione costante verso l'attuazione della santità e della perfezione escatologica.

Come scrittore Tertulliano può ben dirsi una scoperta del nostro secolo. Come non mai per l'innanzi i suoi scritti hanno attirato l'at-

tenzione di tanti studiosi e sono stati l'oggetto di una mole così importante di approfonditi studi. Ne è venuta così in luce a poco a poco in tappe successive, la complessità e l'importanza. Innanzitutto attraverso il lungo e fondamentale impegno posto nella ricostruzione critica del testo[10] e in quello, collaterale a questo e assai fecondo posto nell'esplorazione della lingua, che ne ha messo in risalto tutta la novità, la densità e l'interesse.[11] E inoltre ancora attraverso i molti studi relativi ai diversi aspetti del suo pensiero e soprattutto alle strette connessioni con la cultura del suo tempo: agganci decisivi che hanno consentito di cogliere nella sua opera una coerenza e una profondità non prima intuibili.[12]

La sua è una lingua composita. Nell'alveo del latino colto confluiscono il latino parlato della comunità locale: un substrato linguistico che affiora soprattutto attraverso le primitive traduzioni bibliche, i testi liturgici e catechetici in uso; inoltre i numerosi apporti del greco, delle lingue tecniche del diritto, della filosofia, delle scienze; gli arcaismi dovuti al gusto letterario del tempo; moltissime novità lessicali, semantiche, sintattiche. Tertulliano con un senso artistico della lingua coniò di suo almeno 982 neologismi, precisamente 509 sostantivi, 161 verbi, 284 aggettivi e 28 avverbi.[13] In numero preponderante appaiono le trasformazioni semantiche, che adattano l'accezione di tante parole della lingua comune ai nuovi contenuti cristiani.

Tertulliano tuttavia non fu, come talvolta si è detto, il creatore del latino cristiano. Egli non fece che elevare a dignità letteraria, almeno in buona parte, la lingua che la comunità già aveva elaborato per i suoi impieghi liturgici, catechetici, biblici. Fu piuttosto il creatore del linguaggio teologico.[14] Plasmando il linguaggio idoneo alle nuove esigenze della riflessione teologica egli ripeté in qualche modo quell'operazione che Cicerone più di due secoli prima aveva attuato, piegando la lingua di Roma alle esigenze della speculazione filosofica greca.

10. Cominciato con l'Oehler a metà del secolo scorso è andato sempre più progredendo metodologicamente per opera degli editori del CSEL: Reifferscheid, Wissowa, Kroymann, Hoppe, Bulhart, e poi per singoli libri, nel CChr.SL. È in corso un sistematico aggiornamento nelle SC.

11. Agli studi, ormai classici, dell'HOPPE si sono aggiunti quelli del LÖFSTED, del THÖRNELL e, in senso specificamente semantico, quelli dello SCHRIJNEN e della MOHRMANN; fondamentale il libro del BRAUN, *Deus Christianorum*. Numerosi studi monografici sono apparsi e continuano ad apparire su voci o campi semantici specifici.

12. Si veda in modo particolare FREDOUILLE J. C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

13. Tanti ne segnalava HOPPE H., *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund 1932, 132-149, ma ad una nuova revisione queste cifre potrebbero essere suscettibili di crescita.

14. Cf BRAUN R., *Deus Christianorum*, pp. 10ss.; 687s.

Nuova è anche la sintassi e lo stile di Tertulliano: costrutti insoliti sorprendono di continuo il lettore. Il suo periodare ora si estende in ampi parallelismi gorgiani e si arricchisce di allitterazioni, di assonanze, di antitesi e sembra atteggiarsi alla maniera del ciceronianismo imperiale, ora invece si spezza in membri brevi e ricorda piuttosto i modi di Seneca e dello stile asiano. Inoltre si impregna di reminiscenze bibliche, nelle immagini e nei modi di dire.[15] Al lettore che ha l'orecchio abituato al fluire armonioso e levigato dei classici la lingua e lo stile di Tertulliano possono apparire incolti e difficili.[16] Eppure sono inconfondibili per la densità, la rapidità, l'incisività e la forza suggestiva che li caratterizza.

Più ricco ed eloquente negli scritti apologetici, il suo stile tende ad essere sempre più asciutto, scarno ed essenziale col passare del tempo. L'entusiasmo irruente che lo pervade, sovente tuttavia produce gli aforismi, rimasti spesso meritamente nella memoria comune, come l'espressione lucida e densa di una profonda riflessione o di una intuizione folgorante e geniale.

Anche il genere letterario e la composizione dei suoi scritti ha caratteri peculiari e interessanti. La loro costruzione è studiatissima, perfettamente architettata, solida e tutta tesa alla dimostrazione conclusiva, anche se la variazione continua dei temi e dei toni cela talora con un apparente disordine la solidità dell'impianto dialettico. Vigore, rapidità, passione pervadono lo scritto, in cui si colgono a tratti anche felici descrizioni naturalistiche o delicatissime analisi psicologiche. La maestria dialettica tuttavia acquisita nella scuola di retorica, ove si apprendeva a difendere ogni tesi, degenera talora in sottigliezze sofistiche, la cui fragilità l'accumulo degli argomenti dotti e brillanti non riesce a correggere. Va anche detto che alcuni scritti o parti di essi hanno soltanto un valore "archeologico", legati come sono a problematiche storiche o ad argomentazioni ormai affatto inattuali per noi.

Ma al di là di questi limiti patenti, Tertulliano resta uno scrittore estremamente suggestivo per il penetrante giudizio, l'estrosa originalità, l'incisività della sua espressione.

15. Si veda in particolare FONTAINE J., *Aspects et problemes de la prose d'art latine au III^e siècle*, Torino 1968.

16. Tertulliano è stato diversamente giudicato già dagli scrittori antichi. Vincenzo di Lerin ne apprezzava la concettosità: *quot paene verba, tot sententiae* (*Comm.*, 18,4); al gusto ciceroniano di Lattanzio sembrò invece *inelegans et multo obscurius* (*Div. Inst.*, V, 1,23), e Girolamo stesso ribadiva: *Tertullianus creber in sententiis... sed difficilis in loquendo* (*Ep.*, 58,10).
È certo che la concisione, il non infrequente sottinteso, le novità del suo linguaggio, sia nel lessico sia nelle forme sintattiche, fanno di Tertulliano uno scrittore assai difficile, forse il più difficile di tutta la latinità, come già disse NORDEN E., *Die Antike Kunstprosa*, II, Leipzig/Berlin, 1909, 606.

Il suo influsso sugli scrittori successivi fu immediato. Girolamo che mostra di conoscerlo bene[17] e ce ne ha parlato ampiamente, narra di certo con un significato emblematico, di Cipriano che non aveva lasciato passare un sol giorno senza chiederne l'opera al segretario dicendo: *da magistrum*. Influì in maniera evidente su Agostino e fino a Isidoro, poi la sua memoria scemò nei secoli del Medio Evo. Sulla sua fama devono aver pesato negativamente la sua adesione al Montanismo[18] e il decreto Gelasiano, che giudicò "apocrifa" l'opera di Tertulliano. Per quanto la sua deviazione ereticale sia stata di carattere pratico e istituzionale più che dottrinale perché poco o nulla ha interessato il dogma e l'interpretazione della Scrittura, un greve silenzio scese sulla sua opera.

Nel periodo umanistico fu scoperto per primo a Fulda da Poggio Bracciolini nel 1417; nel 1425 e 1426 dal Niccoli e da Niccolò da Cusa. Ma soltanto Beato Renano lo trovò a Peterlingen e a Hirsau e lo diede alla stampa per i tipi di Froben nel 1521. Tertulliano fu riportato così alla ribalta. J. De Pamèle, l'editore fiammingo della Controriforma, nel 1583 ne presentava l'opera come una *summa* della fede cristiana. Anche Galileo lo conobbe e bene a proposito nella lettera indirizzata a Maria Cristina di Lorena in difesa del sistema copernicano e della sua tesi della duplice rivelazione di Dio nella natura e nella Bibbia, citò il passo dell'*Adversus Marcionem*, I, 18,2: *Nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus*. Il padre della teologia occidentale consegnava così ancora al padre della scienza moderna il principio chiarificatore della duplice conoscenza di Dio, per natura e per rivelazione.

**Cronologia delle opere**

Dei 31 scritti pervenutici solo quattro o cinque sono databili con sicurezza: l'*Ad nationes* e *l'Apologeticum* (197); il libro I dell'*Adversus Marcionem* (207-208: cf 15,1: *anno quinto decimo iam Severi imperatoris*); il *De corona*, che allude al *donativum* concesso da Geta e Caracalla dopo la morte del padre (febbraio 211); *Ad Scapulam* del tempo del proconsolato di Scapula (211-213), contiene un'allusione a un'eclissi

17. Si veda PETITMENGIN P., *Saint Jérôme et Tertullien*, in DUVAL Y.-M. (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris 1988, 43-59.

18. Già Ilario, *In Mt.* 5,1, si accorse che la caduta nel Montanismo *detraxit auctoritatem*.

di sole, avvenuta il 14 agosto del 212. Degli altri scritti si riesce a stabilire o ad arguire la prossimità o meno mediante i riferimenti interni fatti dall'autore; mediante l'osservazione della sua evoluzione religiosa e dell'impregnanza cattolica o montanista degli scritti; mediante l'osservazione dell'evoluzione stilistica, evidente soprattutto nella trattazione dei passi paralleli. L'ordine cronologico oggi più accreditato dagli studiosi è quello proposto da R. Braun,[19] al quale fondamentalmente mi attengo.

I. Scritti nel periodo di appartenenza alla Chiesa (196-206)

| | | |
|---|---|---|
| 196? | *Adversus Iudaeos* | Polemico e apologetico |
| 197 | *Ad martyras* | Parenetico |
| | *Ad nationes* | Apologetico |
| | *Apologeticum* | » |
| 198-200 | *De testimonio animae* | » |
| | *De praescriptione haereticorum* | Antiereticale |
| | *De spectaculis* | Parenetico |
| 200-206 | *De oratione* | » |
| | *De baptismo* | Sacramentale |
| | *De patientia* | Parenetico |
| | *De paenitentia* | Sacramentale |
| | *De cultu feminarum, libri duo* | Parenetico |
| | *Ad uxorem* | » |
| | *Adversus Hermogenem* | Antiereticale |

II. Scritti sotto l'influsso iniziale del Montanismo (207-212)

| | | |
|---|---|---|
| 207-208 | *Adversus Marcionem* I-III | Antiereticale |
| 208-211 | *Adversus Marcionem* IV | » |
| | *Adversus Valentinianos* | |
| | *De anima* | » |
| | *De carne Christi* | |
| | *De resurrectione mortuorum* | » |
| | *De idololatria* | Parenetico |
| 211 | *De corona* | » |
| 211-212 | *Scorpiace* | Antiereticale |
| | *De exhortatione castitatis* | Parenetico |
| | *De virginibus velandis* | » |
| 212 | *Adversus Marcionem* V | Antiereticale |
| | *Ad Scapulam* | Apologetico |

19. Cf *Deus Christianorum*, pp. 720-721.

III. Scritti posteriori alla rottura con la Chiesa (213-222)

| | | |
|---|---|---|
| 213 | *De fuga in persecutione* | Parenetico |
| 213-217 | *Adversus Praxean* | Antiereticale |
| | *De monogamia* | Sacramentale |
| | *De ieiunio adversus psychycos* | Parenetico |
| 217-222 | *De pudicitia* | Sacramentale |
| 222-223 | *De pallio* | Parenetico |

**Scritti perduti**

Sono ricordati scritti di Tertulliano non giunti fino a noi: *De censu animae adversus Hermogenem; De spe fidelium; De paradiso; De extasi* (forse in greco); *Adversus Apelleiacos; De fato; Ad amicum philosophum; De Aaron vestibus; De carne et anima; De animae submissione; De superstitione saeculi.*

Si menzionano anche una redazione in greco del *De spectaculis, De baptismo, De virginibus velandis,* dell'*Apologeticum.*

**La trasmissione del testo**

L'*Apologeticum* ci è pervenuto in duplice redazione risalente all'autore: la *fuldense* e la *vulgata.* La prima è rappresentata fondamentalmente dalle varianti raccolte da F. de Molde (Modius) sui margini di un'edizione del De La Barre (Barraeus, Parisiis, 1580) e date alla stampa da F. Du Jon (Iunius) nel 1597. La seconda ci è trasmessa da molti codici che contengono il solo Apologetico e da codici del *corpus Cluniacense.* Rappresenta, secondo quanto la critica ha ormai assodato, la redazione più perfetta dell'opera.

Gli altri scritti ci sono pervenuti raccolti fondamentalmente in cinque sillogi, formatesi nell'area visigotica: il *corpus Trecense, Agobardinum, Ottobonianum, Cluniacense, Corbeiense.*

I codici principali che li contengono sono rispettivamente:

T: *Codex Trecensis* 523, Biblioteca di Troyes, sec. XII (5 trattati).

A: *Parisinus Latinus* 1622 (*Agobardinus*), Parigi, B. N., sec. IX (13 trattati conservati; 21 menzionati nell'Indice).

O: *Vaticanus Latinus Ottobonianus* 25, sec. XIV (4 scritti).

Il *corpus Cluniacense* (27 trattati) è tramandato da numerosi codici esistenti, il *Corbeiense* invece è rappresentato soltanto da frammenti e da collazioni di umanisti: si vedrà opportunamente lo stemma del primo in CChr.SL, I, p. XXVII, e la Tabula II.

Il *De ieiunio adversus psychicos* è conservato soltanto dagli editori umanisti, i quali conobbero codici perduti. I critici ne vengono a fatica riscoprendo le vestigia. Da ultimo il Petitmengin ha ritrovato la collazione del *Masburensis depertitus* del quale si servì per la sua edizione S. Gelen (Gelenius).

a) L'APOLOGISTA

Poco dopo la conversione e ancor con l'animo entusiasta del neofito, Tertulliano si impegnò in una imponente opera di difesa della religione cristiana di fronte ai Giudei, ai pagani, alle autorità politiche.

Era trascorso un periodo di relativa tranquillità da che, nel 180, erano stati decapitati i dodici martiri di *Scillium*, quando ripresero accuse infamanti contro i cristiani ed esplosero nuovi sanguinosi episodi di intolleranza contro i fedeli di Cartagine riuniti in preghiera.[1] In questo clima di persecuzione, che si sarebbe estesa ad altre regioni dell'Impero sotto Settimio Severo,[2] Tertulliano levò alta la sua voce per deplorare che il cristianesimo fosse ignorato dai pagani, che si desse credito a dicerie inattendibili e che lo si condannasse con leggi ingiuste e con procedimenti giuridici scorretti.

La sua apologia mira all'affermazione del diritto all'esistenza del Cristianesimo. Ha perciò un carattere eminentemente pratico e giuridico, che la differenzia da quella degli apologisti greci. Mettendo a disposizione della fede la sua fine preparazione di giurisperito, dà larga parte all'impianto giuridico della confutazione e della difesa.

Confuta le accuse di immoralità privata (infanticidio, cene tiestee, incesto) e pubblica (ostilità all'Imperatore e all'Impero) e con un tipico modo della sua argomentazione ritorce sui pagani le accuse di superstizione, di immoralità e crudeltà, di lesa maestà; difende e illustra la purezza dell'etica cristiana e la lealtà dei rapporti dei fedeli con lo Stato e con la società pagana. Rivolgendosi ai governatori (*praesides*) delle province che possono applicare in modo più o meno benevolo il rescritto di Traiano, si lascia aperta la possibilità di appellarsi all'Imperatore e la speranza in un suo favorevole intervento.[3] Un at-

1. Cf *Apol.*, 7,4; 37,2.
2. Sulla recente polemica relativa all'attendibilità delle fonti che attestano l'editto di Settimio Severo del 202, cf Dal COVOLO E., *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo* (= BiblScRel 87), Roma 1989, 38-43.
3. Tertulliano mette in evidenza che non gli imperatori saggi e buoni, ma i folli e crudeli come Nerone e Domiziano, *portio Neronis de crudelitate* che gli stessi pagani condannano, hanno perseguitato i cristiani. *Apol.*, 5,3: *Tales semper nobis insecutores, iniusti, impii, turpes, quos et ipsi damnare consuetis, a quibus damnatos restituere soliti estis.*

teggiamento, questo, che già sembra contenere l'auspicio di una leale e feconda collaborazione fra il potere politico e la Chiesa e, nella fiducia che l'istituzione dell'impero si apra alla fede cristiana, una visione politica che già in qualche modo prelude alla svolta costantiniana.

D'altra parte il bisogno di presentare agli avversari il Cristianesimo nella sua essenza, muove l'autore anche all'impegno speculativo. Egli ricerca i fondamenti razionali del dogma cristiano e si avvia all'approfondimento dottrinale. Il Cristianesimo è la religione dell'unico Dio la cui esistenza l'uomo giunge a intuire e ad affermare con la propria ragione, arguendone l'esistenza dall'esistenza del mondo (prova cosmologica) e dall'attestazione interiore dell'anima, comune a tutto il genere umano (prova psicologica).[4]

Gli attributi divini sono gli stessi già messi in luce dalla filosofia: Dio è spirito perfetto, sommo Bene, invisibile, eterno, signore dell'universo, immutabile, libero, felice, giusto e clemente nel giudizio. Per converso Tertulliano critica in modo demolitorio il politeismo senza riguardo ai valori religiosi che in esso possono pure esprimersi in modo genuino, e senza originali argomentazioni proprie. Per dimostrare che gli dèi non esistono si avvale di argomenti filosofici o tradizionali nella polemica giudaica e cristiana: i vizi e i limiti loro attribuiti ne dimostrano la presunta divinità; essi sono uomini divinizzati, secondo la teoria di Evemero; si identificano con i demoni, con i simulacri dei templi.

Altri aspetti essenziali della fede cristiana — la creazione, la cristologia, la risurrezione, la stessa demonologia, la testimonianza del martirio — nelle opere apologetiche sono già toccati con intuizioni originali e mature, che resteranno fondamentali anche nelle riprese e negli sviluppi dei trattati successivi.

La difesa della religione cristiana porta l'autore anche alla critica aperta alla cultura pagana e in particolare alla filosofia. In un empito d'eloquenza polemica egli afferma la superiorità della fede e della sapienza sulla filosofia e sulla scienza, di Gerusalemme su Atene. Si è che nella religione rivelata egli vede offerta all'uomo da parte di Dio la possibilità di una radicale salvezza, nella più alta speculazione filosofica e scientifica egli vede soltanto lo sforzo umano, arduo e sublime, ma pur sempre incapace di risolvere in Dio il problema dell'uomo.

Perciò il suo ostentato disprezzo per la cultura profana è da intendersi non propriamente come tale, ma soltanto come una forma d'affermazione della priorità della fede, nella gerarchia dei valori, sulla

4. Cf *Apol.*, 17,1: *quod colimus Deus unus est*; cf. anche 34,1.

filosofia e sulla scienza. Di fatto Tertulliano dominò appassionatamente tutta la cultura del suo tempo e la mise a frutto proficuamente nella difesa e nell'approfondimento della fede. Il suo paradossale dispregio serve a "declassarla", a subordinarla alla fede, riducendola a una funzione strumentale. È ciò che meglio si vedrà nel suo impegno teologico.

## Opere apologetiche

1. *Adversus Iudaeos* (196)

Prendendo lo spunto dalla conversazione di un cristiano con un proselito giudeo, Tertulliano dimostra che l'Antico Testamento è stato sostituito dal Nuovo. Il Cristo è il Messia promesso. Perciò vana è l'attesa dei Giudei (cc. 1-8). Gli ultimi capitoli sono un estratto del III libro dell'*Adversus Marcionem*. La loro autenticità è pertanto discussa.

2. *Ad nationes* (197) in due libri.

Nel primo si dimostra ai pagani l'ingiustizia della persecuzione; nel secondo si critica la religione pagana. Sono utilizzati come fonte i *Rerum divinarum libri XVI* di Varrone.

3. *Apologeticum*

Scritto pochi mesi dopo, è indirizzato direttamente ai governatori (*praesides*) delle province. Tertulliano rielabora assai più perfettamente molti dei materiali dei due libri *Ad nationes* con logica serrata e stringente e rigore giuridico pervasi tuttavia da una appassionata veemenza.

È il capolavoro di Tertulliano in ogni tempo altamente apprezzato. Ebbe una traduzione antichissima in greco, come informa Eusebio[5] e una propria tradizione manoscritta con due recensioni, che risalgono all'autore, la *fuldense* e la *vulgata*. Apparve a stampa, primo fra le opere dell'autore, a Venezia, presso B. Benalio nel 1483.

4. *De testimonio animae*

Tertulliano vi riprende e approfondisce un tema già accennato nell'*Apologeticum*, 17. La predisposizione al Cristianesimo è un fatto spontaneo e connaturale all'anima, che ancor prima di ogni cultura si

5. *H. E.*, 2,2,4.

rivolge a Dio riconoscendone l'esistenza e le prerogative nelle sue quotidiane esclamazioni: «Dio buono!», «Dio grande!», «Come Dio vuole», «Mi raccomando a Dio». L'anima si rivela dunque naturalmente predisposta a riconoscere il proprio Creatore e ad accogliere la verità del Cristianesimo quasi *naturaliter christiana*.

5. *Ad Scapulam*.

Lettera aperta al proconsole d'Africa Tertullo Scapula (212), che condusse ferocemente la persecuzione contro i cristiani. Tertulliano rivendica la libertà di coscienza e di culto. È *un diritto dell'uomo e un privilegio della sua natura adorare secondo le proprie convinzioni* (c. 2). Vi ritornano altri temi dell'Apologetico. Con tono di sfida e di minaccia invita il proconsole a non voler «*combattere contro Dio*».

## *APOLOGETICUM*[6]

***Struttura***

*Introduzione* (cc. 1-6), comprensiva di:
- *exordium* (cc. 1-3);
- *positio* e *divisio* (cc. 4,1-2) dell'argomento: *de causa innocentiae*;
- *praemunitio* (cc. 4-6): discussione preliminare di carattere giuridico.

*Refutatio* (cc. 7-49) della condanna di esistenza illegale: *non licet esse vos*!

Parte I (cc. 7-9): difesa dei cristiani dall'accusa *di crimina occulta* (presunte illegalità commesse in segreto nelle riunioni dei cristiani).

Parte II (cc. 10-49): difesa dei cristiani dall'accusa di delitti pubblici.
1) *crimen lesae maiestatis o irreligiositatis* (cc. 10-27): imputazione di sacrilegio: *deos non colitis*!
2) *crimen laesae maiestatis* (cc. 28-45).
   *a*) *odium imperatoris* (cc. 28-36)
   *b*) *odium humani generis* (cc. 37-45), atti di ostilità contro la società e lo stato: *hostes pubblici; hostes principum Romanorum*.

*Conclusione* (cc. 46-50), comprensiva di:
- *oratio* (cc. 46-49,3) credenze e usanze delle comunità cristiane;
- *peroratio* (c. 49,4-50): la persecuzione è soltanto un'apparente sconfitta, che prepara una più trionfale vittoria. *Plures efficimur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum* (50,13).

6. Traduzione di RUSCA L., in MORESCHINI C. - RUSCA L. - MICAELLI C., *Tertulliano. L'apologia del cristianesimo. La carne di Cristo* ( = BUR), Milano, 1984.

**La verità chiede di non venir condannata senza essere conosciuta: «*Unum gestit interdum, ne ignorata damnetur*»**

**1.** 1. Se non è consentito a voi, magistrati dell'Impero Romano, che avete il vostro seggio di giudici in luogo scoperto ed elevato, quasi al sommo della città, se non vi è consentito di esaminare pubblicamente e di indagare alla presenza di tutti che cosa vi sia di vero nella questione dei cristiani; se la vostra autorità in questo solo caso particolare teme o arrossisce di indagare in pubblico con attenta giustizia; se infine, come accadde recentemente, l'odio per questa nostra setta, troppo attento alle delazioni domestiche, chiude la bocca alla difesa: sia concesso alla verità di pervenire alle vostre orecchie per la via, sia pure segreta, di una muta difesa.

2. La verità non chiede grazia per se stessa, giacché non si meraviglia della propria condizione. Essa sa di vivere da straniera sulla terra, di trovare facilmente dei nemici fra gli estranei, ma sa anche di avere nei cieli la propria famiglia, la propria dimora, la speranza, il credito, l'autorità. Frattanto, una sola cosa essa desidera: di non venir condannata senza essere conosciuta.

**L'ignoranza è la causa prima dell'odio contro i Cristiani**

4. Questa è dunque la prima accusa che noi formuliamo contro di voi: l'iniquità dell'odio vostro per il solo nome di cristiano. Quella stessa ragione che sembra scusare la vostra iniquità, in realtà la aggrava e la refuta: voglio dire l'ignoranza. Che cosa infatti di più iniquo per gli uomini dell'odiare una cosa che ignorano, anche se è meritevole di odio? Essa non merita il vostro odio, se voi non sapete che lo meriti.

6. La prova della loro ignoranza, che condanna l'iniquità mentre le serve da scusa, è data dal fatto che tutti coloro i quali fino ad oggi odiavano perché ignoravano, appena cessano di ignorare cessano anche di odiare. E questi diventano cristiani, e senz'altro, con conoscenza di causa, cominciano ad odiare ciò che essi erano, e a far professione di ciò che odiavano; e sono così numerosi come voi potete constatare. 7. Si vocifera che la città è invasa; nelle campagne, nelle borgate, nelle isole vi son cristiani; ogni sesso, ogni età, ogni classe, ogni grado passa a questo nome; e ci se ne affligge come di un danno.

**I malfattori si scusano, negano, maledicono: i Cristiani si gloriano, confessano, ringraziano**

11. I malfattori cercano di nascondersi, evitano di mostrarsi, trepidano se sorpresi, negano se accusati; anche se posti alla tortura, né facilmente né sempre confessano; condannati senza speranza si abbattono; descrivono gli assalti di uno spirito malvagio contro di loro, imputano la propria debolezza al destino o all'influenza degli astri. Insomma, non vogliono riconoscere come cosa propria ciò che essi considerano un male. 12. Un cristiano che fa mai di simile? Non ha vergogna di nessuno, di nulla si pente, se non, naturalmente, di non essere sempre stato tale; se lo si denunzia, se ne gloria; se è accusato, non si difende; interrogato, spontaneamente confessa; condannato, ringrazia. 13. Che è, dunque, questo male che non ha le caratteristiche del male, cioè il timore, la vergogna, l'incertezza, il pentimento, il lamento? Che è mai questo male, di cui il reo si rallegra, la cui accusa è l'oggetto dei propri voti e la condanna una vittoria? Non puoi giudicare follia ciò che tu sei convinto di ignorare.

**La procedura usata contro i cristiani è illegale**

2. 1. Se dopo tutto è certo che noi siamo dei grandi delinquenti, perché mai veniamo trattati da voi stessi diversamente dei nostri simili, cioè degli altri delinquenti, mentre per una stessa colpa dovrebbe esservi trattamento uguale? 2. Quando gli altri sono accusati di tutte le cose che a noi vengono imputate, essi possono, con la propria voce o per mezzo di una voce pagana, provare la propria innocenza; essi hanno facoltà di risposta, di contraddittorio, perché non è affatto lecito condannare qualcuno senza che sia stato difeso ed ascoltato. 3. Ai cristiani non è invece permesso di dire ciò che li discolperebbe dall'accusa, farebbe rifulgere la verità dei fatti, impedirebbe al giudice di commettere un'ingiustizia; si desidera solo ciò che serve ad aizzare l'odio pubblico: la confessione di un nome, non l'indagine su di una colpa. 4. Ciò, mentre, se voi conducete un'inchiesta su un criminale qualunque, non vi accontentate che egli si confessi omicida o sacrilego o colpevole di incesto o nemico pubblico (e accenno soprattutto alle accuse che rivolgete a noi), per condannarlo senz'altro, ma verificate le circostanze, la specie del delitto, il numero, il luogo, il modo, il tempo, i testimoni, i complici. 5. Con noi, nulla di tutto ciò, mentre sarebbe vostro dovere farci confessare con la tortura i crimini che falsamente ci imputate, quanti infanticidi, quanti incesti commessi col favore delle tenebre, quanti cuochi, quanti cani vi abbiano assi-

stito.[7] Oh quale vanto per un governatore di provincia, se riuscisse a scoprire qualcuno che avesse divorato un centinaio di bambini!

**Il caso di Plinio: «*O sententiam necessitate confusam!*»**

6. Ma, ben più, abbiamo trovato la prova che è stato perfino proibito di ricercarci. Infatti, Plinio Secondo, mentre governava una provincia, avendo condannato alcuni cristiani ed ottenuta l'apostasia di altri, turbato tuttavia dallo stesso loro gran numero, consultò l'imperatore Traiano su ciò che egli dovesse fare in avvenire, dicendogli che, salvo l'ostinazione a non sacrificare agli dèi, egli non aveva potuto scoprire, circa i loro misteri, che delle riunioni tenute avanti l'alba, in cui si innalzavano canti a Cristo come a un Dio, e ci si impegnava a una disciplina che vieta l'omicidio, l'adulterio, la frode, la perfidia e tutti gli altri delitti.

7. Allora Traiano decretò che quella gente non doveva essere ricercata, ma che, se erano denunciati al tribunale, si doveva punirli.[8] 8. O sentenza per necessità illogica! Essa dice che non si deve cercarli, come degli innocenti, ed ordina di punirli come dei colpevoli. Risparmia e incrudelisce, chiude gli occhi e punisce. Perché esporti tu stesso alla censura? Se tu li condanni, perché non li ricerchi? Se non li ricerchi, perché anche non li assolvi?[9] Per ricercare dei briganti, in ogni provincia, si estrae a sorte un drappello di soldati; contro i rei di lesa maestà ed i nemici pubblici, tutti sono soldati, e la ricerca si estende ai complici, ai testimoni. 9. Solo il cristiano non è consentito venga ricercato, ma è permesso denunciarlo, come se la ricerca avesse uno scopo diverso da quello della denuncia. Voi condannate un uomo denunciato, che nessuno aveva voluto ricercare; e che, mi sembra, non ha meritata la pena perché fosse colpevole, ma perché, non essendo stato ricercato, si è fatto prendere.

7. Cf anche MINUCIO FELICE, *Octavius*, 9.
8. C. Plinio Cecilio Secondo fu proconsole della Bitinia dal 111 al 113. Di qui inviò la nota lettera a Traiano (*Ep.*, X, 96) per chiedergli consiglio sul modo di regolarsi a riguardo dei Cristiani. Traiano rispose con un breve rescritto (*Ep.*, X, 97) che rimase norma dei processi contro i Cristiani fino all'editto di Decio (249-251). Cf CARRARA P., *I pagani di fronte al Cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II* (= BPat 2), Firenze 1984, 49-61.
9. *O sententiam necessitate confusam! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saevit, dissimulat et animadvertit. Quid temetipsam, censura, circumvenis? Si damnas, cur non et inquiris? Si non inquiris, cur non et absolvis?*

### La legge condanna i Cristiani: «*Non licet esse vos*». Ma quando una legge è sbagliata si suole correggerla

4. 3. Ma poiché, mentre la verità ribatte ad ogni accusa contro di noi, le si oppone l'autorità delle leggi, affermando che in base ad esse ogni discussione è superflua, o che, nonostante ogni altra considerazione, la necessità di obbedire alle leggi deve essere anteposta alla verità, voglio anzitutto discutere attorno a tali leggi con voi, che di esse siete i tutori. 4. Ed in primo luogo, quando secondo la legge voi ponete il principio: «Non è lecito essere tali», e questo ci opponete senza alcuno scrupolo di umanità, voi fate professione di violenza e di iniquo dispotismo tirannico, se non ci consentite ciò perché tale è la vostra volontà e non perché debba esser proibito. 5. Se voi non volete che sia permesso esser cristiani, perché dalle leggi ciò non deve esser permesso, ne deriva senza dubbio che ciò che è male non deve esser consentito, ma anche, per la stessa ragione, che ciò che è bene deve essere permesso. Se dunque io dimostrerò che è bene ciò che la legge proibisce, si potrà forse, per l'anzidetta ragione, proibire ciò che, se fosse male, si avrebbe legalmente il diritto di proibire? E se la vostra legge ha sbagliato, come suppongo, è stato un uomo a redigerla: infatti non è piovuta dal cielo.

6. È forse da meravigliarsi che un uomo abbia potuto errare nell'istituire una legge, ma poi la rifiuti ravvedendosi? Le leggi dello stesso Licurgo non sono infatti state emendate dagli Spartani e procurarono così gran pena al loro autore, che egli da sé si condannò a morire di fame in luogo appartato? 7. Forse che voi, ogni giorno, quando la luce dell'esperienza rischiara le tenebre del passato, non vagliate e non sfoltite tutta quella vecchia e confusa selva di leggi, adoperando, come scure, dei nuovi rescritti e degli editti imperiali?

### Le leggi contro i Cristiani sono non solo ingiuste, ma anche stolte

10. Quante leggi ancora giacciono in attesa di esser riformate! Non è il numero degli anni né la dignità dei legislatori che dànno loro valore, ma soltanto il senso di giustizia, e perciò, quando sono riconosciute inique, a buon motivo devono essere condannate, anche se esse condannino. 11. Ma perché dico inique? Piuttosto, se puniscono un nome, dovrei dirle stolte; se sono degli atti che esse condannano, perché mai puniscono tali atti a cagione del solo nome, mentre negli altri casi perseguono dei fatti accertati a seguito di un delitto, non di un nome? Sono ritenuto incestuoso: perché non indagano? Infanticida: perché non torturano? Ho commesso qualche atto contro gli dèi, contro Cesare: perché non vengo ascoltato mentre ho da giustificarmi?

**Leggi ingiuste**

5. 1. Per risalire alle origini delle leggi di tal genere, v'era un decreto, che non consentiva all'imperatore di consacrare una divinità senza l'approvazione del senato. Ne seppe qualcosa M. Emilio col suo dio Alburno. Anche questo giova alla nostra causa, perché presso di voi si giudica delle cose divine sulla base dell'arbitrio dell'uomo. Se un dio non fosse piaciuto all'uomo, non esisterebbe; è l'uomo che deve essere favorevole al dio. 2. Perciò Tiberio, ai tempi del quale il nome di cristiano fece il proprio ingresso nel mondo, sottopose al senato le notizie ricevute dalla Siria Palestina, e che gli rivelavano essersi colà diffusa cotesta divinità, e manifestò il proprio avviso favorevole. Il senato, poiché non aveva indagato per proprio conto, fu di opposto parere. L'imperatore rimase del suo parere e minacciò di morte i persecutori dei cristiani. 3. Consultate i vostri annali, e vi troverete che fu Nerone il primo ad inferocire con la spada imperiale contro questa setta che proprio allora si propagava a Roma. Di un tale autore della nostra rovina possiamo anche gloriarci: chi infatti lo conosce sa che ciò che fu condannato da Nerone non può esser che cosa buona. 4. Aveva tentato qualcosa del genere anche Domiziano, questo mezzo Nerone in fatto di crudeltà; ma poiché era pur un uomo, rinunciò ben presto a ciò cui aveva dato inizio e richiamò in patria gli esiliati. Tali sempre furono i nostri persecutori: ingiusti, empi, turpi; voi stessi siete soliti condannarli e riabilitare coloro che essi condannarono.

5. Del resto, fra tanti successivi imperatori che si intendevano delle cose divine ed umane, nominatene uno che abbia mosso guerra ai cristiani! 6. Mentre noi, al contrario, possiamo citare un nostro protettore: basta vi informiate circa una lettera di Marco Aurelio, saggissimo imperatore, nella quale è attestato che la famosa sete sofferta dall'esercito in Germania fu placata da una pioggia che le preghiere di soldati, per caso cristiani, impetrarono. Se apertamente egli non ha revocato la condanna dei cristiani, l'ha però in altro modo neutralizzata, infliggendo una più severa pena per i falsi delatori. 7. Che valore hanno dunque queste leggi, che vengono applicate contro di noi soltanto dagli imperatori empi, ingiusti, turpi, truci, stravaganti, insensati, che Traiano in parte elude vietando di ricercare i cristiani, che Vespasiano non applica, nonostante sia stato il vincitore dei Giudei, e neppure Adriano, benché indagatore di tutte le cose degne d'esser conosciute, né Antonino Pio, né Vero? 8. Eppure, era da ritenere che gli scellerati più facilmente avrebbero dovuto esser condannati dai migliori fra gli imperatori, come loro naturali nemici, piuttosto che da coloro che si potevan ritenere loro eguali.

**Ritorsione: gli infanticidi dei pagani. L'aborto**

9. 1. Per maggiormente confutare quelle accuse, io mostrerò che siete stati voi a commettere tali fatti, in parte palesemente, in parte segretamente; ed è forse per questa ragione che li avete attribuiti a noi.

2. Dei bambini erano immolati pubblicamente a Saturno, presso i popoli d'Africa, fino ai tempi del proconsolato di Tiberio, che fece esporre gli stessi sacerdoti, appesi vivi agli alberi del loro tempio, perché, quasi croci votive, coprissero con la propria ombra tali delitti; ne sono testimoni i soldati di mio padre, che ebbe l'incarico di eseguire l'ordine di quel proconsole. 3. Ma ancor oggi, di nascosto, si continua a compiere quel delittuoso sacrificio. Non sono i soli cristiani a denunciarvi; e che nessuna abitudine delittuosa può venir sradicata per sempre, e gli dèi non mutano le proprie abitudini. 4. Se Saturno non risparmiò i propri figli, non avrebbe cessato di risparmiare quelli degli altri; tanto più che erano gli stessi genitori ad offriglieli; lo facevano di buon animo, e blandivano i figlioli perché non piangessero mentre li immolavano. Eppure, grande differenza vi è fra il generico omicidio ed il parricidio.

5. Presso i Galli si sacrificavano a Mercurio degli uomini di età più avanzata. Lascio ai loro teatri le tragedie dei Tauri. Ma perfino nella religiosissima città dei pii discendenti di Enea, v'è un certo Giove, che nei giochi in suo onore viene cosparso di sangue umano. Qui, voi dite, si tratta di bestiari. Cioè, vorrete dire, qualcosa meno del sangue di un uomo! Ma non è allora cosa ancor più turpe, poiché si tratta del sangue di un malfattore? Ciò che comunque è certo è che tale sangue viene versato per mezzo dell'uccisione di un uomo. Oh, il Giove «cristiano» è figlio unico del proprio Padre per la crudeltà di questi!

6. Ma poiché poco importa indagare se l'infanticidio sia stato commesso per ragioni religiose o per capriccio, nonostante sia delitto più grave del parricidio, io mi rivolgerò al popolo, chiedendo: quanti, fra coloro che ci stanno d'attorno e sono assetati del sangue dei cristiani, anche fra quei governatori giusti, per voi, e severissimi nei nostri confronti, quanti volete che io accusi dinnanzi alla loro coscienza, perché uccidono i figli da loro nati? 7. Se qualche differenza vi è nel genere di morte, io dirò che è più crudele torturare l'anima loro affogandoli nell'acqua, esponendoli al gelo, alla fame, ai cani; qualunque uomo fatto preferisce a simili tormenti il perire di spada. 8. A noi cristiani l'omicidio essendo una volta per tutte proibito, non ci è neppure consentito di distruggere la creatura concepita nell'utero materno, fino a che il sangue scorre nell'essere umano. È una anticipazione

d'omicidio impedire la nascita, né importa che si opprima un'anima già nata o quando sta nascendo. È già uomo chi sta per divenirlo; ogni frutto è già tale nella semente.

## L'onolatria

**16.** 1. Infatti certuni di voi si son sognati che il nostro dio avesse una testa d'asino. Un sospetto di tal genere di culto fu Cornelio Tacito ad accreditarlo. 2. Egli, infatti, nel quarto libro delle sue *Storie*,[10] a proposito della narrazione della guerra di Giudea, rifacendosi alle origini di quel popolo e trattando, come gli pare e piace, di tali origini, così come del nome e della religione dei Giudei, riferisce che essi, venuti via dall'Egitto o, come egli crede, di là scacciati, mentre erano tormentati dalla sete nelle regioni dell'Arabia sterminate e del tutto prive di acqua, si valsero di una mandria di asini per scoprire una fonte, sapendo che dopo il pasto essi cercano dell'acqua da bere; avendo ottenuta tale grazia, avrebbero divinizzata la figura di un simile animale. 3. Da ciò ritengo si sia pensato che noi pure, per la nostra parentela con la religione giudaica, saremmo stati iniziati al culto di un simile idolo. Ma è proprio quello stesso Cornelio Tacito, loquacissimo invero nel raccontar fandonie, che nella stessa opera narra come Gneo Pompeo, avendo conquistato Gerusalemme ed essendo entrato nel tempio, per cercar di conoscere i segreti della religione giudaica, non vi avesse trovato nessun idolo. 4. E pertanto, se essi avessero adorato qualche cosa raffigurata da un'immagine qualsiasi, in nessun luogo meglio che nel santuario l'avrebbero esposta, tanto più che non potevano temere da parte di testimoni stranieri che le dedicassero un, sia pur inutile, culto. Infatti, ai soli sacerdoti era permesso di entrare nel santuario; ed un velario, steso davanti, ne precludeva la vista agli altri. 5. Voi invece non potete negare che adorate degli asini e dei muli tutti intieri con Epona[11] loro protettrice. Forse di questo siamo rimproverati, che di fronte a voi, adoratori di tutti gli animali e le bestie, noi non lo saremmo che degli asini!

12. Recentemente, in questa città, è stata resa pubblica una nuova rappresentazione del nostro dio, dal giorno in cui un'anima persa ingaggiata per eccitare le belve ha esposto un quadro con la seguente dicitura: «*Dio dei cristiani nato d'asino*». Questo dio aveva orecchie d'asino, uno dei piedi munito di zoccolo, recava un libro e la toga.

10. Si tratta in realtà del libro V, 2-5.

11. Epona era la dea protettrice dei cavalli e degli asini dai quali è circondata nelle raffigurazioni. La sua immagine era appesa nelle scuderie, cf. APULEIO, *Metam.*, III, 27; GIOVENALE, *Satire*, VIII, 157.

Noi ridemmo sia dell'uomo come dell'effigie. 13. Ma erano loro che avrebbero dovuto subito adorare quel dio dal duplice aspetto, loro che accolsero fra gli dèi degli esseri muniti, ad un tempo, di una testa di cane e di leone, corna di caprone e di montone, e che apparivano dalle reni in giù dei caproni, le cosce eran di serpenti, delle ali spuntavano ai piedi ed alle spalle.

14. Ciò ho detto per soprappiù, e soltanto perché non si dica che abbiamo lasciato di confutare qualcuna delle calunnie che si rivolgono contro di noi. Da tutte ci libereremo, essendo ormai venuto il momento di esporre la nostra dottrina.

**Il Dio dei Cristiani**

17. 1. Quello che noi adoriamo è un Dio unico; con la parola che comanda, la mente che dispone, la virtù che tutto può, dal nulla egli trasse, per servir di ornamento alla propria maestà, questa gigantesca mole, con tutto il contorno degli elementi, dei corpi, degli spiriti in virtù del quale fu dato al mondo il nome greco di «*cosmo*», cioè «*ornamento*». 2. Egli è invisibile anche se lo si vede; inafferrabile anche se presente attraverso la grazia; inconcepibile anche se i sensi umani lo possono concepire; perciò vero e grande! Le altre cose si possono vedere, afferrare, concepire, sono minori di quanto appaiono agli occhi che le vedono ed alle mani che le toccano ed ai sensi che le scoprono; ma ciò che è infinito è conosciuto appieno solo da se stesso. 3. Ciò che ci fa comprendere Dio è proprio il non poterlo comprendere; così la potenza della sua grandezza lo rende palese ed ascoso agli uomini. Ed è questa la maggior colpa di coloro che non lo vogliono riconoscere: che non lo possono ignorare.

4. Volete voi che proviamo l'esistenza di Dio dalle opere sue, così grandi e belle, dalle quali siamo conservati, sostenuti ed anche atterriti, e volete che lo proviamo dalla testimonianza dell'anima stessa? 5. Essa, benché stretta nella prigione del corpo, benché circonvenuta da una cattiva educazione, benché snervata dalle passioni e dalla concupiscenza, benché sottomessa a falsi dèi, quando però torna in sé, come uscendo dall'ebbrezza, dal sonno o da qualche malattia, e ritrova il proprio senno, chiama Dio con questo solo nome, perché è quello che è proprio al vero Dio. «Gran Dio, buon Dio», e «Come Dio vuole» è il grido di tutti. 6. E lo invoca anche come giudice: «Dio lo vede», e «Mi raccomando a Dio», e «Dio me lo restituirà». O testimonianza dell'anima naturalmente cristiana! Infine, pronunciando tali frasi, non si rivolge al Campidoglio, ma al cielo. Essa conosce infatti la vera sede del Dio vivente: da lui e di là discende.

**Se volessimo vendicarci, credete che ci mancherebbe la forza? Contateci! Siamo più di voi!**

37. 3. E che cosa avete tuttavia da imputare a della gente tanto concorde, quali riparazioni di offese verso degli esseri coraggiosi fino al supremo sacrificio, mentre una sola notte con poche piccole torce basterebbe largamente ad esercitare la nostra vendetta, se ci fosse consentito di contraccambiare il male col male? Ma lungi da noi il pensiero che la nostra religione divina possa vendicarsi col fuoco degli uomini, lamentarsi di sofferenze nelle quali essa viene provata.

4. Se infatti noi volessimo agire non dico da vendicatori segreti ma da nemici dichiarati, mancherebbe forse della forza dei reparti e delle schiere? I Mauri, i Marcomanni, gli stessi Parti o un altro popolo, per quanto numeroso esso sia, pur sempre però di un solo paese e racchiuso entro i propri confini, saranno essi forse più potenti di una gente sparsa per tutto il mondo? Siamo di ieri, ma abbiamo già riempito tutto il mondo e tutti i vostri territori, le città, le isole, le fortezze, i municipi, le borgate, gli stessi accampamenti, le tribù, le decurie, la reggia, il Senato, il Foro. Abbiamo lasciato a voi solo i templi! 5. Noi possiamo contare i vostri eserciti: in una sola provincia saremmo in maggior numero! Di qual guerra non saremmo capaci, non avremmo il coraggio necessario, anche se fossimo impari di numero, noi che tanto volentieri ci lasciamo trucidare, se di fronte alla nostra dottrina non ci fosse imposto di lasciarci uccidere piuttosto che di uccidere?

6. Avremmo potuto senz'armi e senza ribellione, ma solamente allontanandoci da voi, combattervi con tale odiosa separazione. Se infatti con tanta copia di uomini noi ci fossimo staccati da voi per andarcene in qualche remoto luogo del mondo, una così grande perdita di cittadini, qualunque essi fossero, avrebbe coperto di vergogna il vostro impero, ed anzi l'avrebbe ben punito abbandonandolo a se stesso. 7. Senza dubbio vi sareste spaventati di fronte alla vostra solitudine, al silenzio d'ogni cosa, ad una specie d'intontimento quasi la terra fosse morta; invano vi sareste domandati su chi avreste a governare; vi sarebbero rimasti più nemici che cittadini. 8. Ora, infatti, i nemici sono in minor numero a cagione della gran massa di cristiani, perché essendo presenti i cristiani avete quasi tutti i cittadini di quasi tutte le città. Eppure, preferite chiamarli nemici del genere umano, piuttosto che dell'errore umano!

9. Chi dunque vi strapperà a quei nemici occulti, che per ogni dove devastano i vostri spiriti e la vostra salute, voglio dire dagli assalti dei demoni, che noi cacciamo dai vostri corpi senza ricompensa, senza

premio? Sarebbe bastato a compiere la nostra vendetta di abbandonarvi, come un bene ormai senza padrone, a quegli spiriti immondi.

10. Ora, senza nemmeno pensare a ricompensarla per un così grande servizio, preferite giudicare nemica quella gente che, non solo non vi fa del male, ma anzi vi è utile; noi che siamo infatti nemici, ma non del genere umano, bensì dell'errore umano!

## La vita interna delle comunità cristiane

*a) Siamo un corpo unito da vincoli religiosi.*

**39.** 1. È ormai tempo che io stesso esponga le attività della "fazione" cristiana, in modo che dopo aver dimostrato che non sono perniciose, vi proverò che sono buone, anche se rivelerò così la verità. Noi formiamo un "corpo" per la comune conoscenza di una religione, per l'unità di una sola disciplina e per il legame di un'unica speranza.[12]

*b) Scopo delle nostre assemblee: preghiera, lettura delle Scritture, esortazioni, censure*

2. Noi ci riuniamo in assemblea ed in congregazione per assediare Dio con le preghiere, quasi battaglione serrato. Questa violenza piace a Dio. Preghiamo anche per gli imperatori, per i loro ministri e per le potenze, per la prosperità del mondo, per la pace universale, per il differimento della fine del mondo. 3. Ci riuniamo per commentare le Sacre Scritture, se il corso degli avvenimenti dei tempi presenti ci obblighi a ricercarvi qualcosa che li preannunzi o li spieghi. Alimentiamo in ogni caso la nostra fede con quelle sante parole, rialziamo la speranza, fortifichiamo la fiducia e rinserriamo anche la disciplina inculcando tali precetti. 4. È là che noi esortiamo, castighiamo e censuriamo in nome di Dio, ed è un terribile pregiudizio per il giudizio futuro, se qualcuno ha mancato, sì da venir escluso dall'orazione in comune, dalla riunione e da ogni contatto con le cose sante.

*c) La nostra organizzazione: i nostri capi, la cassa sociale e i suoi scopi*

5. Presiedono tali adunanze degli anziani di provate virtù, che tale onore non per denaro, ma per la pubblica testimonianza hanno acquisito, giacché nulla si può avere con denaro delle cose di Dio. E se

12. *Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.* Cf anche *1 Cor* 12,12-13.

anche vi è una specie di cassa comune, essa non è formata da versamenti obbligatori in denaro, quasi la religione fosse posta all'asta. Ciascuno versa un modesto obolo, una volta al mese o quando vuole, e solo se lo vuole e se lo può. Nessuno è costretto, ma contribuisce di propria spontanea volontà.[13] 6. Sono questi come dei depositi della pietà. Infatti, non vengono poi spesi in banchetti o bevute o sgradite bisbocce, ma per sfamare i poveri e dar loro sepoltura, per soccorrere i giovani e le giovani che non hanno mezzi di famiglia, ed anche i servitori divenuti vecchi, e così pure i naufraghi; e se qualcuno, solo a cagione della nostra religione, soffre nelle miniere, nelle isole o nelle prigioni, diviene il pupillo della religione che ha abbracciato.

*d) La fraternità cristiana: amore vicendevole, il nome di fratelli*

7. Ma è proprio questa pratica di amore che ci bolla di infamia presso certuni. «Vedi», dicono, «come si amano fra loro», mentre essi si detestano fra loro, «e sono pronti a morire l'un per l'altro», mentre essi sono pronti a scannarsi a vicenda. 8. Quanto poi al fatto che siamo chiamati fratelli, ritengo che ciò che li fa sragionare è perché presso di loro ogni titolo di parentela è sinonimo di affetto non sentito. Noi siamo infatti anche fratelli vostri, per diritto della stessa madre comune, anche se voi siete poco umani, essendo dei cattivi fratelli. 9. Quanto più degnamente allora sono chiamati e considerati fratelli coloro che riconoscono un solo Dio quale Padre, e si sono abbeverati alla stessa fonte di santità e, usciti dal seno dell'ignoranza, si ritraggono atterriti dinnanzi al fulgore della verità?

### Tutto è comune tra noi, tranne le mogli

10. Ma forse siamo considerati meno legittimi, perché nessuna tragedia ha delle tirate sulla nostra fraternità, o perché siamo fratelli in quanto ci unisce quel patrimonio che generalmente presso di voi dissolve le fraternità. 11. Uniti così con lo spirito e con l'anima, non indugiamo a mettere in comune i nostri beni. Tutto è da noi messo in comune, fuorché le mogli. 12. A proposito di tale argomento rompiamo la comunanza, là dove, soltanto, gli altri uomini sono soliti esercitarla, perché essi non si contentano solamente di propiziarsi le mogli degli amici, ma le proprie molto pazientemente prestano agli amici; sull'esempio, credo, dei loro antenati e dei loro sapienti — di Socrate

13. L'uso di tenere una cassa comune per soccorrere i bisogni dei membri della comunità e già attestata negli *Atti* 4,32-35. Cf anche GIUSTINO, *1 Apol.*, 67.

per i Greci e di Catone per i Romani — i quali cedettero agli amici le mogli che avevano sposate, perché mettessero al mondo altrove dei figli. 13. Non so se ciò avvenisse contro il loro volere: che cosa doveva importar loro di una castità cui i loro mariti avevan tanto facilmente rinunziato? Oh, esempio di saggezza antica, di serietà romana: lenoni divengono un filosofo ed un censore![14]

## La nostra agape è un banchetto parco, ispirato dalla carità, regolato dalla religione, non seguito da disordini

16. Ed essa mostra con il proprio nome la sua ragion d'essere: viene chiamata col nome *agápe* che presso i Greci significa *amore*. Qualunque sia la somma che essa costi, è cosa cagionevole fare una spesa in nome della pietà: poiché con quel conforto noi veniamo in aiuto anche dei poveri, non trattandoli come presso di voi i parassiti, che aspirano alla gloria di asservire la propria libertà pur che ci si impegni a riempir loro il ventre fra le contumelie, ma perché dinnanzi a Dio è maggior gloria la pietà verso i miseri. 17. Se la cagione dei nostri conviti è onesta, giudicate da essa quale sia la disciplina del loro svolgimento. Poiché hanno origine da un dovere religioso, nessuna bassezza, nessuna immodestia vi è ammessa. Non ci si adagia prima di aver pregustata una preghiera a Dio: si mangia quanto la fame richiede, si beve quanto è permesso dalla castigatezza. 18. Ci si satolla, come chi si deve ricordare che anche la notte è destinata all'adorazione di Dio; si parla, come chi sappia che Dio lo ascolta. Dopo lavate le mani e accesi i lumi,[15] ognuno è invitato davanti a tutti a levare un canto in onore di Dio, come può, tratto dalle Sacre Scritture o dal proprio spirito:[16] allora appare come si sia comportato nel bere. La preghiera parimenti chiude il convito. 19. Poi ciascuno se ne va, non per formare delle bande di assassini, o delle torme di vagabondi, e neppure per delle imprese lascive, ma con la stessa preoccupazione della modestia e della pudicizia, con la stessa preoccupazione di chi ha preso a tavola non tanto un pasto quanto un insegnamento.

14. Nella *Repubblica* di Platone, Socrate espone la teoria della comunità dei beni e delle donne. Quanto a Catone l'Uticense, che Tertulliano qui confonde con il Censore, Plutarco, *Vita Catonis*, 25, dice che ripudiò la moglie Marcia per permetterle di sposare Ortensio. Dopo la morte di questo la riprese in casa.

15. Il banchetto era regolato in modo che terminava al calare delle tenebre. L'accensione dei lumi acquistava un significato simbolico, esposto da Prudenzio nello *Hymnus ad incensum lucernae* (*Cathemer.*, V).

16. Cf *Ef* 5,19: *in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus*; *Col* 3,16; lettera di Plinio a Traiano, *Ep.*, X, 96,7: *in un giorno stabilito solevano radunarsi prima dell'aurora, cantare alternativamente inni a Cristo, come a Dio... obbligandosi ad astenersi dai furti, dai ladrocini, dagli adultèri.*

**Conclusione: la nostra non è una fazione, è un senato**

20. Questa riunione di cristiani è senza dubbio da ritenere illecita, se assomiglia a quelle illecite, e parimenti da condannare, se non è dissimile da quelle condannabili, se si può incolparla per la stessa ragione per la quale si incolpano le fazioni. 21. Ma quando mai ci riunimmo per il danno di qualcuno? Noi siamo gli stessi, riuniti come separati; tali nell'insieme quali da soli; a nessuno nuociamo, non contristiamo nessuno. Quando si riuniscono dei probi, dei buoni, dei pii, dei casti, non è una fazione, ma un'assemblea.

**Il nome di fazione si dovrà applicarlo, se mai, a voi pagani**

**40.** 1. Si deve invece appioppare il nome di fazione a coloro che cospirano contro i buoni e i probi; che sono d'accordo nel chiedere il sangue degli innocenti; prendendo a pretesto, fra le altre cose vane, per giustificare il loro odio, che essi ritengono tutti i disastri pubblici, tutti i guai del popolo dal tempo dei tempi siano dovuti ai cristiani! 2. Se il Tevere non lambisce le mura, se il Nilo non straripa sui campi, se il cielo rimane immobile, se la terra si muove, se la carestia, se la peste, si grida: «I cristiani al leone!». Così tanti per uno solo? 3. Vi chiedo: prima di Tiberio, cioè prima della venuta di Cristo, quanti disastri si abbatterono sulla terra e sulle città?

**I Cristiani improduttivi?**

**42.** 1. Ma un'altra imputazione ci viene ancora rivolta: siamo ritenuti improduttivi all'economia del paese. In qual modo potrebbero esserlo degli uomini che vivono insieme a voi, prendendo lo stesso nutrimento, portano le stesse vesti, ricevono la medesima istruzione, hanno le stesse necessità di vita? Non siamo infatti dei bramini o dei gimnosofisti dell'India, abitanti delle selve ed esiliati dalla vita. 2. Noi ci ricordiamo di dover gratitudine al Dio nostro Signore e Creatore: non rifiutiamo frutto alcuno delle sue opere, solamente ci guardiamo dal valercene smodatamente o abusivamente. Ed è per questo che non viviamo nel mondo con voi, pur frequentando il Foro, il mercato, le terme, le botteghe, le fabbriche, gli alberghi, le vostre fiere e tutti gli altri luoghi di commercio. 3. Navighiamo con voi, e con voi prestiamo servizio militare e ci diamo all'agricoltura od alla mercatura; ed egualmente scambiamo con voi i prodotti delle arti, del nostro lavoro, vendendoli secondo i vostri sistemi. Come si possa apparire inutili per i vostri affari, in mezzo ai quali e dei quali viviamo, io proprio non lo so.

**Le entrate dei templi diminuiscono, i tributi ne soffrono...**

8. È certo, dite voi, che le rendite dei templi si riducono ogni giorno più: quanti vi gettano ancora delle monete? Ma noi non possiamo portare aiuto agli uomini e parimenti ai vostri dèi che mendicano: e pensiamo di dover donare a coloro che ce lo chiedono. Ebbene, che Giove tenda la mano e riceverà, perché, dopo tutto, la nostra carità spende nelle strade più che la vostra religiosità nei templi.

9. Ma anche le altre rendite van male! Basterà che sian lodati i cristiani che scrupolosamente versano il dovuto, astenendosi dal frodare il bene altrui: sicché, se si facesse un calcolo di quanto all'erario è perduto per le frodi e per le menzognere vostre denunce, facilmente tornerebbe il conto, perché la lagnanza per una sola specie di introiti è largamente compensata dalla sicurezza nella riscossione di tutte le altre imposte.

**C'è, sì, della gente, che può con ragione dolersi della sterilità dei Cristiani...**

**43.** 1. Vi confesserò per la verità, che, forse, vi è chi può lamentarsi della improduttività dei cristiani. Anzitutto i lenoni, i corruttori, i mezzani; poi gli assassini, gli avvelenatori, i maghi ed anche gli aruspici, gli indovini ambulanti, gli astrologhi. 2. Non far guadagnare nulla a costoro è un guadagno immenso.

**Siete voi i vinti!**

**50.** 1. «Dunque», voi dite, «perché vi lamentate, se vi perseguitiamo, dato che desiderate la sofferenza? Non dovreste piuttosto amare coloro che vi consentono di soffrire come voi volete?». Certo, lo vogliamo, ma allo stesso modo della guerra che nessuno sopporta volentieri, per i terrori e i pericoli che reca con sé. 2. Tuttavia si combatte con tutte le proprie forze, e chi si lamentava del combattimento, una volta raggiunta la vittoria, ne gode, per la gloria e il bottino che ha conquistati. Il combattimento è per noi l'essere tratti davanti ai tribunali, combattiamo per il trionfo della verità. Orbene, è una vittoria ottenere ciò per cui si è combattuto. E questa vittoria ha per effetto la gloria di piacere a Dio ed il bottino della vita eterna.

3. Ma noi soccombiamo! Certamente, dopo aver vinto, però. Perché noi vinciamo, quando siamo uccisi; o, in altre parole, evadiamo quando soccombiamo. Chiamateci pure "gente da sarmenti" e

"da palo",[17] poiché voi ci legate ad un palo formato da una mezza asse con un giro di sarmenti allo scopo di bruciarci. Questo è il genere della nostra vittoria, questa la nostra tunica palmata:[18] su tale cocchio celebriamo il nostro trionfo!

4. È dunque naturale che noi non torniamo graditi ai vinti, è naturale che ci dichiarino disperati e pazzi. Ma questa disperazione e questa pazzia, presso di voi, quando si tratta della gloria e della fama, fanno innalzare lo stendardo del coraggio. 5. Muzio volontariamente lasciò la sua destra sull'ara: oh, che sublime animo![19] Empedocle diede tutto se stesso alle fiamme dell'Etna:[20] che animo coraggioso! Una certa fondatrice di Cartagine[21] sfuggì ad un secondo matrimonio col rogo: o glorificazione della castità e del pudore! 6. Regolo, non volendo lui solo salvar la vita a molti nemici, si lascia straziare in tutto il corpo dai tormenti:[22] o uomo forte e vittorioso anche in prigionia! Anassarco, mentre lo si schiacciava con un pestello come fosse dell'orzo: «Schiaccia, schiaccia» gridava «l'involucro di Anassarco; ma non schiaccerai Anassarco stesso»:[23] oh, magnanimità del filosofo che scherzava anche in punto di una tale morte! 7. E tralascio coloro che raggiunsero la gloria uccidendosi con la propria spada o con altro meno cruento genere di morte. Ecco infatti che delle gare che hanno per oggetto dei supplizi sono da voi premiate! 8. Una cortigiana ateniese, dopo aver stancato il proprio carnefice, alla fine sputò sulla faccia del tiranno infuriato la lingua mozzata coi denti, per non esser costretta a denunciare i congiurati, quand'anche, vinta dal dolore, l'avesse voluto.[24] 9. Zenone d'Elea essendo stato richiesto da Dionisio[25] che cosa mai potesse procurare la filosofia, avendo rispo-

17. L'ingiuria ricordava il supplizio cui i cristiani erano condannati: "gente da sarmenti" e "da palo" perché venivano bruciati vivi legati a fascine o a pali formati da un'asse spaccata longitudinalmente in due.
18. La tunica indossata dal trionfatore.
19. Cf LIVIO, II, 12-13.
20. Secondo una tradizione riferita da ORAZIO, *Ars Poet.*, 464ss e da DIOGENE LAERZIO, *Vit. Philos.*, VIII, 2,11, il filosofo Empedocle di Agrigento (secolo VI a. C.) si gettò nell'Etna per far credere alla sua apoteosi.
21. Didone si gettò nel rogo per non sposare Jarba re dei Mauri e serbare fede alle ceneri di Sicheo, primo marito, secondo la tradizione accolta da Tertulliano (cf anche *De exhortatione castitatis*, 13)... oppure per essere stata abbandonata da Enea, secondo la tradizione accolta da Virgilio (*Eneide*, IV, 504) e da Dante (*Inferno*, V,61).
22. Cf CICERONE, *De Officiis*, III, 99ss.
23. Anassarco filosofo del IV sec., della scuola di Democrito. Nicocreonte tiranno di Cipro, da lui insultato, lo avrebbe punito facendolo morire a colpi di pestello in un mortaio.
24. Leaena partecipò alla congiura di Armodio e Aristogitone contro Ippia e Ipparco, tiranni di Atene: cf PLINIO, *Nat. Hist.*, VII, 23,87 e XXXIV, 19,72.
25. La notizia è inesatta perché Dionigi (o Dionisio) di Siracusa è vissuto un secolo prima di Zenone di Elea (V sec.). Secondo Diogene Laerzio (*Vit. Philos.*, IX, 26) il filosofo sarebbe morto per liberare la sua città o dal tiranno Nearco o da Diomedonte.

sto: «Divenire impassibile», fu battuto con le verghe del tiranno e firmò con la morte la propria risposta. È risaputo che la flagellazione degli Spartani, resa più crudele perché compiuta dinnanzi agli occhi degli incoraggianti parenti, conferisce ad una casata tanto maggior fama di sopportazione, quanto maggiore è il sangue che è stato sparso.

10. Oh, gloria permessa, perché soltanto umana, che né a un pregiudizio smodato né a una credenza disperata viene imputata, nonostante il disprezzo della morte e le atrocità di ogni genere! Soltanto per la patria, per il territorio, per l'impero, per l'amicizia, è permesso di soffrire quanto non è concesso per Dio! 11. E tuttavia a tutti costoro erigete delle statue, dedicate dei ritratti, incidete delle iscrizioni per immortalarli! In quanto vi è, beninteso, concesso da tali monumenti, assicurate a costoro una specie di resurrezione. E colui che attende quella vera di Dio, se per Dio soffre, è un insensato!

12. Ma suvvia, buoni governatori, molto più stimati dal popolo se gli immolate dei cristiani; crocefiggeteci, torturateci, condannateci, schiacciateci: la prova della nostra innocenza sta nella vostra iniquità! È per questo che Iddio soffre che noi soffriamo queste cose. Perché anche recentemente condannando al lenone piuttosto che al leone,[26] voi avete confessato che la perdita della pudicizia per noi è più atroce di qualsiasi condanna e di qualsiasi genere di morte.

13. Eppure a nulla servono le vostre più ingiuste crudeltà: sono piuttosto un'attrattiva per la nostra setta. Noi diveniamo più numerosi tutte le volte che siamo falciati da voi: il sangue è semente di cristiani! 14. Molti di voi esortano a tollerare il dolore e la morte: così Cicerone nelle *Tusculane*, Seneca nelle *Cose fortuite*, Diogene, Pirrone, Callinico,[27] tuttavia le loro parole non trovano tanti seguaci, quanti ne trovano i cristiani che insegnano con i fatti. 15. Quella stessa testardaggine[28] che voi ci rinfacciate è un insegnamento. Chi, infatti, alla vista di tale ostinazione non si sente turbato e non ricerca che cosa vi sia al fondo di questo mistero? Chi, quando l'ha scoperto, non si accosta, e quando si è accostato non desidera di soffrire, per acquistarsi intera la grazia di Dio, per ottenere il perdono completo in

26. Il gioco di parole (paronomasia) allude a episodi menzionati anche più tardi dagli scrittori cristiani: CIPRIANO, *De mortal.*, 15; PRUDENZIO, *Perist.*, 14,25 ss.; EUSEBIO, *H. E.*, 8,14,2 e 8,16.

27. L'opera di Seneca è sfortunatamente perduta. Non conosciamo quelle di Diogene cinico, di Pirrone scettico, di Callinico retore, cui Tertulliano allude.

28. La perseverante tenacia nel confessare la fede è attestata più volte dagli scrittori pagani, a cominciare da Plinio il Giovane.

cambio del proprio sangue? 16. Ogni colpa, infatti, con quel sacrificio è condonata. Ed ecco perché vi ringraziamo per le vostre sentenze.[29] La differenza fra le cose divine e le umane è che, mentre noi siamo da voi condannati, siamo assolti da Dio.

## *DE TESTIMONIO ANIMAE*[30]

### La testimonianza primigenia dell'anima

1. 5. A una nuova testimonianza io ricorro, più nota anzi di ogni letteratura, più viva di ogni teoria, più diffusa di ogni libro pubblicato, più grande dell'intero uomo: tutto ciò che costituisce l'uomo. Vieni avanti, o anima: sia tu cosa divina e eterna secondo molti filosofi, tanto più non mentirai, sia tu niente affatto divina in quanto mortale, come ritiene il solo Epicuro, tanto più non dovrai mentire: sia tu derivata dal cielo, oppure concepita dalla terra, sia tu composta di numeri o di atomi, sia che cominci a esistere col corpo, o dopo la nascita del corpo vi sia introdotta; qualunque sia la tua provenienza e in qualsiasi modo tu faccia dell'uomo un animale dotato di ragione, capace in sommo grado di intelligenza e di conoscenza.

### Io ti voglio semplice, rozza, incolta, ignorante

6. Ma io intendo appellarmi a te non in quanto, formata nelle scuole, allenata nelle biblioteche, nutrita nelle accademie e nei portici dell'Attica, erutti la tua sapienza. Mi rivolgo a te semplice e grezza e non istruita e priva di esperienza, quale ti posseggono coloro che te solo posseggono: quell'anima stessa che tutta appartiene ai crocicchi, ai trivi, all'opificio.

7. La tua inesperienza mi occorre, poiché alla tua pur piccola esperienza nessuno presta fede. Chiedo quello che tu porti con te all'uomo, quello che hai imparato a conoscere o da te stessa o dal tuo autore, chiunque esso sia. A quanto so, non sei cristiana: un'anima suole divenire cristiana, non nascere tale. Tuttavia i cristiani da te sollecitano

29. Appena udita la sentenza di morte i martiri dicevano: *Deo gratias*. Così i Martiri Scillitani esclamano: *Universi dixerunt: Deo gratias. Et ita omnes simul martyrio coronati sunt.*

30. Traduzione di TIBILETTI C., *Tertulliano. La testimonianza dell'anima* (= BPat 1), Firenze 1984.

una testimonianza, da te estranea contro i tuoi non cristiani, affinché essi arrossiscano almeno davanti a te: essi infatti ci odiano e ci irridono proprio per quelle verità che ti compromettono, a causa della consapevolezza che ne hai.

### Tu, o anima, da te stessa riconosci l'esistenza e la natura di Dio

**2.** 1. Non raccogliamo consensi quando proclamiamo con questo nome dio come unico, dal quale ogni cosa procede, e sotto il cui potere è l'universo. Da' la tua testimonianza, se ne sei consapevole. Poiché noi udiamo che tu pure, apertamente e con quella libertà che a noi non è concessa, in casa e fuori proclami: «dio lo conceda» e «se dio vorrà». Con tale voce tu fai capire che esiste un dio, e riconosci ogni potere a colui, al cui potere ti rimetti. Contemporaneamente affermi che gli altri sono falsi dèi, perché li denomini con i loro propri nomi: Saturno, Giove, Marte, Minerva. Affermi solo dio colui al quale riservi il nome di dio, cosicché, quando talora anche questi chiami dèi, lasci la impressione di usare un titolo che loro non appartiene, preso quasi a prestito.

2. Anche la natura del dio che noi proclamiamo non ti è ignota. «Dio è buono», «dio è benefico» sono tue voci. Beninteso tu aggiungi: «l'uomo è cattivo»; ovviamente, con affermazione opposta, rinfacci, in maniera indiretta e velata, che l'uomo è malvagio proprio perché si è allontanato da Dio che è buono. Anche a proposito del fatto che tra noi cristiani ogni benedizione, che proviene da quel dio che è tutto bontà e benevolenza, richiama il principale articolo della nostra religione e della nostra condotta (cioè la sovranità di Dio), tu esclami: «Ti benedica dio» con quella facilità che è necessaria per il cristiano. Ma quando trasformi in maledizione la menzione di Dio, egualmente, con questa parola, ammetti, d'accordo con noi, che supremo è il suo potere su di noi.

4. (...) Se infatti l'anima è divina o data da Dio, senza dubbio conosce il suo donatore, e, se lo conosce, senz'altro lo teme come rigido remuneratore finale.

6. Pertanto di qui, o anima, dalla tua intima consapevolezza deriva a te la possibilità di proclamare, in casa e fuori, senza che alcuno ti derida o ti impedisca: «dio vede tutto» e «a dio mi affido» e «dio compenserà» e «dio tra di noi giudicherà». Donde a te non cristiana deriva tutto questo?

7. E così molto spesso, col capo avvolto dalle bende di Cerere e elegante nel rosso pallio di Saturno e sfoggiando l'abito di lino della dea Iside, insomma negli stessi templi degli dèi tu invochi dio giudice.

Tu ti trattieni sotto la statua di Esculapio, preghi Giunone presso la sua bronzea statua, rivesti Minerva con l'elmo dalle cupe figure, e tuttavia non ti appelli a nessuno degli dèi che ti stanno davanti. Nel tuo tribunale invochi un giudice estraneo; nei tuoi templi sei sotto l'influsso di un altro dio. O testimonianza per la verità, che al cospetto dei demoni stessi fa di te un testimone a favore dei cristiani!

## *AD SCAPULAM*[31]

### La libertà religiosa appartiene al diritto umano

**2.** 2. Tuttavia appartiene al diritto umano e alla naturale libertà di ciascuno l'adorare quello che si vuole, né può danneggiare o giovare un altro il sentimento religioso di uno. E nemmeno può essere sentimento religioso il costringere alla religione, la quale deve essere accettata spontaneamente, non con la forza, dal momento che anche i sacrifici vengono richiesti ad un animo che li offre di buon grado.[32] Perciò anche se ci avrete costretto a sacrificare, non farete nessun favore ai vostri dèi; essi, infatti, non vorranno dei sacrifici da chi non glieli vuole offrire, a meno che non siano litigiosi; e Dio non è litigioso. 3. Infine, colui che è vero Dio, offre senza distinzioni tutte le sue cose sia agli infedeli sia ai fedeli. E per questo motivo ha stabilito un giudizio eterno per i grati e per gli ingrati.

## b) IL POLEMISTA E IL TEOLOGO

### Filosofia ed eresie. Fede, tradizione apostolica e Scrittura. *Regula fidei*

Tertulliano esprime una duplice valutazione della filosofia. L'apprezza come ausiliaria della fede che ha raggiunto verità fondamentali che condivide con il Cristianesimo. Così l'anima è *naturaliter christiana*, come si è visto, e predisposta a ricevere la conoscenza della fede e il filosofo stoico è spesso per lui cristiano: *Seneca saepe noster.*[1]

31. Traduzione di MORESCHINI C., in *Opere scelte di* Q.S.F. *Tertulliano* (= Cl Rel), Torino 1974.

32. L'affermazione, così ferma e chiara, dell'altissimo principio della libertà religiosa, non ha precedenti negli scrittori cristiani precedenti Tertulliano. Si cf LATTANZIO, *Div. Inst.*, V, 13,18-19; V, 19,23.

1. Cf *De anima*, 20,1.

Ma quando egli constata che le eresie che insidiano la fede cristiana hanno la loro radice per lo più nel platonismo o nella vana *curiositas*[2] dei filosofi allora vede nella filosofia la perversione della verità o la radicale incapacità di attingerla (*miserum Aristotelem!*[3]) e proclama che al di sopra di essa, fonte unica di verità è la fede. «*La fede riposa sulla regola... La curiosità ceda alla fede, la gloria ceda alla salvezza. Almeno non levino la voce o tacciano. Non saper nulla contro la regola di fede è sapere tutto*».[4] «*Non è permesso cercare al di là di ciò che è permesso trovare... Ora non è permesso trovare più di quello che apprendiamo da Dio. Ciò che apprendiamo da Dio (Rivelazione) è tutto*».[5]

Nel suo primo trattato antiereticale, il *De praescriptione haereticorum*, Tertulliano ha fissato in via preliminare i principi fondamentali che garantiscono la vera fede: la apostolicità delle chiese, la *traditio apostolica* e della *regula fidei*. Dalle sette eretiche egli prese innanzitutto la dovuta distanza sul piano storico, applicando al deposito della fede l'uso giuridico della *praescriptio*. Consisteva nella clausola o nell'obiezione che, durante il processo, richiamava un diverso principio giuridico. Aveva il potere di cambiare o anche di arrestare il corso processuale. Da Tertulliano fu invocata principalmente la *longi temporis praescriptio* che assicurava il possesso di un bene a chi lo avesse detenuto continuativamente per il periodo e alle condizioni volute dalla legge. Egli fissò così la anteriorità della chiesa cattolica di contro alla recenziorità delle sette eretiche (*praescriptio novitatis*[6]) già come una forma di apostolicità.

Le Chiese fondate dagli Apostoli sono fin dalle origini le sole depositarie della dottrina Apostolica e delle Scritture. Esse ricevettero dagli Apostoli, dopo l'ascensione, l'insegnamento che essi avevano ricevuto da Cristo e Cristo dal Padre (*traditio fidei*). La successione apostolica ne garantisce la continuità e stabilisce la *regula fidei*: la formula del "credo" per la quale noi siamo cristiani.

Alle sette eretiche invece manca il carattere dell'apostolicità. L'errore infatti è posteriore alla verità: *posteritas mendacitatis, principalitas veritatis*.[7] Dunque alla Chiesa spetta, per diritto ereditario, la priorità del possesso delle Scritture: *ego sum heres Apostolorum*! (cf *Praescr. haer.*, 37,3).

2. L'affermazione è ricorrente: *Adv. Hermogenem*, 8,3; *Adv. Marcionem*, I, 13,3; V, 19,7; *De anima*, 3,1: *philosophi patriarchae haereticorum*.
3. Cf qui oltre (p. 123): *Praescr. haer.*, 7,6.
4. *Praescr. haer.*, 14,4-5.
5. *De anima*, 2,7
6. *Adv. Marcionem*, I, 1,7
7. *Praescr. haer.*, 31,1.

## Pioniere e fondatore della scienza teologica latina

Tertulliano tuttavia non si limitò a dichiarare gli eretici esclusi dalla *traditio fidei* e dal possesso delle Scritture per il motivo che essi sono recenziori. Ogni volta che gli si presentò il caso di confutare un errore il suo indomito spirito di polemista lo spinse a riprendere coraggiosamente e infaticabilmente la penna in mano in difesa della verità. Le deviazioni ereticali contro le quali più si battè furono la Gnosi valentiniana, vanificatrice del mistero cristiano col suo mitico sistema cosmologico pleromatico, il suo docetismo e la sua insensibilità alla testimonianza del martirio; il diteismo di Marcione; il materialismo di Ermogene; il monarchianismo modalista e patripassiano di Prassea.

Tutti i suoi trattati teologici sono perciò innanzitutto scritti polemici nei quali la *pars construens* della verità scaturisce intimamente dalla *pars destruens* dell'errore e per i quali Tertulliano si avvale della sua consumata abilità retorica. Sono noti gli icastici ritratti di Valentino, di Marcione, di Ermogene e di Prassea coi quali cerca di dilettare il lettore; tutte le risorse dialettiche con cui cerca di illuminarlo; l'ampia gamma degli affetti che egli muove per persuaderlo.

La critica viene sempre più assodando che il suo pensiero teologico muove dalle posizioni della teologia asiatica e di Ireneo in particolar modo. La sua riflessione e le sue intuizioni segnarono poi degli importanti progressi e costituiscono delle originali conquiste, spesso sorprendentemente anticipatrici delle definizioni dogmatiche successive.

## Dottrina trinitaria

Tra le due crisi monarchiane che si verificarono a Cartagine Tertulliano si impegnò a fondo in una reinterpretazione filosofica della formula della *traditio fidei.*

Assicurò così un reale avanzamento nello sviluppo del dogma trinitario. Affrontò innanzitutto il problema della distinzione delle persone:[8] *tres unius substantiae... quia unus Deus ex quo gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. Substantia* significa qui — come altrove *status e potestas* — la natura di Dio, unica e indivisibile; *gradus, formae, species* esprimono gli individui che da essa procedono uniti e distinti secondo la loro relazione d'origine con aspetti e proprietà differenti. Questi significati espresse

8. *Adv. Praxean,* 2,4.

più tardi definitivamente nel termine "*persona*" che li sostituì nell'indicare gli individui distinti e sussistenti nella sostanza eterna di Dio.

Coll'ammettere che il Verbo è della medesima sostanza del Padre, troncava col modalismo. Impediva infatti in questo modo che la distinzione del Verbo potesse essere interpretata come un modo assunto dal Padre per manifestarsi storicamente. Contribuiva inoltre decisamente, in anticipo di un secolo, alla definizione dogmatica che fu sancita a Nicea, ancora fra tanti contrasti e opposizioni.

Tertulliano affrontò anche il problema dell'unità nella Trinità, mostrando quale profonda maturazione avesse subito il suo pensiero teologico rispetto a quello espresso nei precedenti dibattiti sostenuti contro Ermogene e Marcione. La intese come l'effondersi dell'unica fonte originaria del Padre in una pluralità divina organica, in modo che le missioni divine si perpetuano restando indivise. La divinità dei Tre infatti è una perché la potenza del Padre conserva nel Figlio e nello Spirito la sua forma monarchica, si effonde nella loro prolazione per ricondurle, in un movimento continuo, ancora a sé.

All'interno della Trinità il distribuirsi (*dispositio*) della sostanza in diverse forme, specie e gradi non tocca il fondo dell'essere, che lascia indiviso in se stesso, come indica analogicamente nell'uomo l'inscindibile unione esistente fra l'*anima* e l'*animus*.

Altrettanto nelle manifestazioni storiche delle "processioni" divine (*oiconomia*) nella pluralità delle azioni gerarchizzate che mirano ad affermare la signoria divina e la salvezza dell'uomo, l'unità permane indivisa, come si può arguire dall'analogia dell'albero, della fonte, del sole.

Elevando la riflessione trinitaria dal piano "economico" a quello "ontologico" della "sostanza", dove potevano comporsi armonicamente l'unicità di Dio e la distinzione delle Persone (*unus* — *alius*) che ai monarchiani apparivano contraddittorie, nel suo impegno intellettuale Tertulliano ha percorso una tappa di incalcolabile portata. Affermando la generazione del Figlio *ex substantia Patris* ha inoltre aperto la via alla corretta soluzione del problema dell'identità di natura, sul quale si sarebbe spostato più tardi il dibattito durante la crisi ariana.

**Dottrina dello Spirito Santo**

Ciò che affermò del Figlio Tertulliano estese anche allo Spirito Santo: aprì cioè la via al passaggio del concetto di Potenza divina a quello di persona distinta. Anticipò così la dottrina della divinità dello Spirito Santo: *Deus ex substantia Patris; unus Deus cum Patre et*

*Filio: a Patre procedens per Filium: sanctificator fidei eorum qui credunt.*[9] Pur senza essersi occupato espressamente dell'origine dello Spirito Santo, ha suggerito il principio per l'esplorazione dei Padri del IV secolo.

L'intensa, originale, solida e brillante riflessione trinitaria di Tertulliano resta certo inferiore alle esigenze del dogma nella sua totalità. Ma bisogna riconoscerle la forza dell'impulso dato alla ricerca teologica, connessa in particolare al nuovo linguaggio creato dall'autore.

Impregnato di Sacra Scrittura, esso contempera la discussione e la dimostrazione logica e le definizioni concettuali, espresse nel vocabolario razionale della filosofia. Qualora si rammenti la posizione di diffidenza verso la filosofia dalla quale l'autore ha preso le mosse, possiamo ancor meglio comprendere il superamento ch'egli ha compiuto, il coraggio che ha messo in questo sforzo intellettuale per produrre da solo e così presto il linguaggio razionale necessario per la sua teologia trinitaria. Benché il suo discorso sia nuovo e quindi soggetto ancora ad approssimazioni provvisorie, molte delle sue più felici invenzioni sono entrate nel patrimonio linguistico della Chiesa e vi perdurano a tutt'oggi insostituibili: *Trinitas, substantia, persona...*

Tertulliano ha reso così un servizio prezioso alla Chiesa e questo suo merito ci dà la misura della fecondità e della riuscita della sua ardua impresa intellettuale. Concludendo l'imponente trattato sulla sua teologia trinitaria, F. Moingt ne ha sintetizzato così l'alto valore: «Nella sua fede intrepida Tertulliano attinge l'audacia del suo nuovo linguaggio e ne cerca la legge nella regola comune e tradizionale della fede. Egli insegnava così ai credenti a non temere di affrontare le difficoltà che la fede suscita alla ragione, né di applicarvi tutte le risorse della loro intelligenza e della loro scienza, né di esprimere la fede nella lingua dei filosofi e nella cultura del loro tempo non solo per meglio difenderla, ma anche per meglio comprenderla e più ancora per portarle l'omaggio lucido della ragione, dell'uomo tutto intero.

Insegnava ai teologi futuri a conciliare la meditazione delle Scritture e l'arte dialettica, la Tradizione del Vangelo e quella che viene dagli insegnamenti umani, il linguaggio ispirato della fede e il discorso brancolante della ragione. Mostrava che l'intelligenza della fede può essere, essa pure, fonte di razionalità... Ricordandoci con gratitudine che Tertulliano non si è sottratto ad alcuna battaglia della fede, che ha saputo dimenticare le sue questioni personali per andare in soccorso della Chiesa minacciata nella sua fede trinitaria, che ha raccolto fedelmente l'eredità dottrinale della Tradizione, e che l'ha trasmessa a sua volta, non solamente integra, ma ancora arricchita di

9. *Adv. Praxean*, 2,1 et passim.

mezzi nuovi e fecondi d'espressione e di ricerca, e che ha fissato in formule che sono state conservate nel patrimonio cattolico e ratificate dalla Chiesa, non esiteremo a riconoscere in lui un uomo della Tradizione e ad assicurargli il suo posto fra i "padri" che hanno generato i credenti alla fede, che hanno generato il linguaggio della fede trinitaria».[10]

### Cristologia

In conformità alla Scrittura, in particolare *Rom* 1,3-4 e *Gv* 1,14 e alla *regula fidei*[11] Tertulliano ha sviluppato anche la sua riflessione cristologica. Anche per questa ha creato uno specifico linguaggio; anche a questa ha fatto compiere un progresso con l'anticipo di qualche secolo rispetto al pensiero degli orientali.

Nelle opere apologetiche affermava che Cristo è il Verbo generato dal Padre come raggio dal sole. Nell'*Adversus Praxean* approfondisce la processione del Verbo in parallelo con le tre fasi della creazione: *cogitatio* — *dispositio* — *perfectio*. Il Verbo insito nel Padre (*lógos endiáthetos*) dall'eternità, distinto per *substantiae proprietatem*, solo all'atto della creazione per intimo impulso si manifesta come la Sapienza del Padre che assiste e dispone ogni cosa e in una *nativitas perfecta* diviene il "Figlio" (*lógos prophorikós*). Esso pertanto non è eterno, ma ha origine con la creazione. Tertulliano ha una visione subordinazionista. *Pater tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio*:[12] il Padre possiede la pienezza della sostanza, il Figlio ne deriva e ne partecipa.

Nell'Incarnazione il Verbo — *Sermo in carne*[13] — "riveste" o "assume" la carne, non si trasmuta in essa. È *homo Deo mixtus*.[14]

In conformità alla *regula fidei* Tertulliano rigetta un'idea di unione che sia confusione delle sostanze. Accoglie invece quella di un'unione in cui le proprietà delle sostanze si conservano inalterate. La teoria stoica della *krásis di' ólon* nell'ambito fisico gliene doveva fornire più che un esempio, una chiave di lettura dal momento che egli pensava stoicamente allo spirito come a una sostanza che, per questo fine, leggera e invisibile, ha una propria consistenza corporea. Egli precisa il modo d'essere del *Sermo in carne* come un *duplex status, non confusus sed coniunctum in una persona, deus et homo Iesus.*[15] *In una*

10. Cf MOINGT F., *Théologie trinitaire de Tertullien*, pp. 1090s.
11. *Adv. Praxean*, 2,1.
12. *Adv. Praxean*, 9,2.
13. *Adv. Praxean*, 27,6.
14. *Apol.*, 21,14; *Adv. Marcionem*, II, 27,6.
15. *Adv. Praxean*, 27,11.

*persona* vi è ancora inteso, secondo il contesto, in senso trinitario, non propriamente cristologico; tuttavia la sua formula definitiva *duae substantiae* arriva alla soglia della definizione stessa di Calcedonia. Contro il modalismo di Prassea Tertulliano sottolinea il fatto che il Figlio è "persona"; contro il docetismo di Marcione la distinzione delle due sostanze o nature.

Alla natura divina appartiene la potenza che opera i miracoli e l'immortalità; alla natura umana la debolezza, la sofferenza e la mortalità. Tertulliano giunge anzi, in funzione antidoceta, ad accentuarne gli aspetti più umili e spregevoli; ad ammettere la verginità di Maria solo fino al parto; ad accogliere la credenza che il Salvatore fosse brutto.

Ma alla sua umanità attribuisce anche una santità unica, pura da ogni peccato. Della sua anima umana parla più diffusamente che gli altri scrittori, mettendo a frutto il suo sviluppato interesse psicologico e antropologico. La decisa affermazione dell'anima razionale di Cristo, che desume da Platone[16] anticipa di due secoli la confutazione cattolica dell'eresia apollinarista.

Si deve tuttavia riconoscere che la sua cristologia ha insistito meno sull'unità della persona di Cristo e più sulla distinzione della natura. Il suo merito storico è perciò stesso quello di aver contribuito al formarsi in Occidente di una sensibilità contraria al monofisismo.

## Ecclesiologia

Nel pensiero ecclesiologico di Tertulliano sorprendono alcune costanti essenziali, che perdurano dagli inizi della sua adesione alla Chiesa, fino all'estremo periodo montanista.

Nell'*Apologeticum* 39,1, come si è visto, la descriveva ai pagani nella sua connotazione esteriore e sociale, ma già rimandava alla comunità della fede religiosa, all'unità disciplinare, al patto fondato sulla speranza. Negli scritti successivi la viene sempre più considerando nella sua intima essenza e la colloca nella sfera trascendente del divino.

La prima e più importante costante è la sua concezione trinitaria della Chiesa. Essa ha la sua altissima scaturigine nella sostanza stessa della Trinità (*corpus trium*) e sembra costituirne in qualche modo la concretizzazione storica. Così afferma già nel *De Baptismo* 6,2: *ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est*, e assai più tardi nel *De pudicitia* 21,16 ribadisce: *ipsa ecclesia*

16. Cf *De anima*, 16,1.3.4.

*proprie et principaliter ipse est spiritus in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus.*

Riferendosi inoltre al *logion* di Cristo:[17] «*Là dove due o tre sono uniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro*» sembra già in qualche modo prospettarla come l'attuazione storica delle tre Persone.[18] La Chiesa è ancora per Tertulliano una comunità divina, costituita dalle membra di Cristo e identificata con Cristo stesso:[19] *ecclesia Christus; ergo cum te ad fratrum genua protendis Christum contrectas, Christum exoras; aeque illi cum super te lacrimas agunt Christus patitur, Christus patrem deprecatur.*

È la madre che genera i viventi: come la dice nel *De anima*, 43,10 sviluppando la figura di Adamo dal cui costato nel sonno è stata tratta Eva. Così dal costato di Cristo trafitto, nel sonno della morte, è scaturita la Chiesa, la vera madre dei viventi.[20]

La Chiesa inoltre per Tertulliano è fin dal principio una: *omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio*,[21] e istruita nella verità dallo Spirito Santo: ... *respexerit Spiritus sanctus uti eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de patre ut esset doctor veritatis.*[22]

Alla *regula fidei* immutabile e agli stessi principi ermeneutici della S. Scrittura enunciati già nel *De praescriptione haereticorum* egli restò fedele fino all'ultimo periodo montanista.

Quel che il Montanismo sollecitava era il progressivo perfezionarsi della disciplina sotto l'impulso dello Spirito. Inseguendo questo ideale egli pervenne a dare la preminenza nella Chiesa all'uomo pneumatico rispetto alla funzione istituzionale e gerarchica. Così infatti egli intese come dato *personaliter Petro*, considerato il primo degli uomini spirituali, il potere di sciogliere e di legare[23] senza che perciò stesso dovesse passare alla persona dei suoi successori.

Nella Chiesa, che è lo spirito del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, e che è congregata dal Signore, anche il numero degli eletti è a diritto e ad arbitrio di Dio stesso, non, come ogni altro potere, del ministero sacerdotale: *Secundum Petri personam spiritalibus pote-*

17. *Mt* 18,20.
18. Cf *De baptismo*, 6,2; *De pudicitia*, 21,16-17; *De fuga*, 14,1; *De exhortatione castitatis*, 7,3.
19. *De paenitentia*, 10,6.
20. Cf anche *De anima*, 11,4; 21,2; *Adv. Marcionem*, V, 4,8; *Ad Martyras*, 1,1; *De baptismo*, 20,5; *De oratione*, 2,6; *De monogamia*, 7,9; 16,4; *De pudicitia*, 5,14.
21. *Praescr. haer.*, 20,8-9.
22. *Ibid.*, 28,1.
23. Cf *Mt* 16,19.

*stas ista conveniet, aut apostolo aut prophetae. Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis.*[24]

**Mariologia**

In contesti riguardanti il dibattito sull'Incarnazione del Figlio e quindi di carattere prevalentemente cristologico e trinitario, si colloca per lo più anche la riflessione di Tertulliano su Maria. Nella linea già aperta da Ireneo e da Giustino, affronta i temi della maternità di Maria, della sua verginità fino al parto, e del rapporto antitipico Eva-Maria, in prospettiva ecclesiale.[25]

**Antropologia**

Tertulliano mostra in tutta la sua opera un profondo interesse per l'uomo, la sua origine il suo costitutivo psico-fisico, le manifestazioni della sua psiche. Se ne occupa in modo particolare nei trattati antropologici: il *De carne Christi* e il *De resurrectione mortuorum* e, assai specificamente, nell'ampio trattato *De anima*. Le concezioni espresse dalla filosofia, dalla medicina e dalla psicologia antica vi sono accuratamente raccolte ed esposte e sono vagliate e approvate o respinte sul fondamento della loro conformità o compatibilità maggiore o minore col dogma della creazione.

Con la teoria medica del traducianismo Tertulliano vi spiega anche la trasmissione del *primordiale peccatum* (cc. 36-37).

Dallo Stoicismo accoglie inoltre la teoria della *corporeità* dello spirito, sia di Dio, sia degli angeli, sia dell'anima dell'uomo. È significativa non della "materialità", ma della "sostanza" o della "consistenza" propria dello spirito.

Tertulliano condivise, con altri scrittori cristiani, anche l'opinione che, dopo la morte, le anime attendano agli inferi in uno stato

24. *De pudicitia*, 21,16-17.
25. Per una messa a punto critica si veda: Dal COVOLO E., *Riferimenti Mariologici in Tertulliano. Lo "status quaestionis"*, in FELICI S. (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri* ( = BiblScRel 88), Roma 1989, 121-132.

intermedio, talvolta sopportando *supplicia*, la risurrezione finale. Solo i martiri hanno immediato accesso a Dio.

La visione dell'uomo è da Tertulliano sempre integrata nella prospettiva della sua santificazione e della sua risurrezione finale.

### Opere antiereticali

1. *De praescriptione haereticorum* (200).

L'autore vi confuta gli errori di Valentino e di Marcione per prevenire i cristiani dalla loro seduzione e arginare le defezioni, come già avevano fatto Giustino, Teofilo, Melitone e Ireneo, cui si ispira.

La massima importanza di questo vivido trattato, sta nella definizione dell'apostolicità delle chiese, della *traditio* e della *regula fidei*, concetti fondamentali per precisare l'autenticità della fede e della dottrina cristiana.

2. *Adversus Hermogenem* (200-206).

Il pittore Ermogene, forse di Antiochia, affermava che Dio aveva creato il mondo non *ex nihilo* ma da una materia a lui coeterna. Sembra quindi in una posizione platonizzante e vicina alla Gnosi. Era mosso dal bisogno di spiegare l'origine del male senza doverlo attribuire a Dio, che ne sarebbe responsabile quale creatore di ogni cosa *ex nihilo*.

Tertulliano lo confuta con molto rigore, avvalendosi in parte di un'opera perduta di Teofilo di Antiochia. Interpreta cristianamente la *Genesi* e approfondisce il rapporto fra le Tre divine Persone e la funzione del Figlio nell'economia divina.

3. *Adversus Valentinianos* (208-211).

Tertulliano mette in ridicolo la fede dei seguaci di Valentino. Svela i loro riti e le loro dottrine esoteriche, che gli adepti si impegnavano a tenere gelosamente segreti, come nei culti misterici, e canzona il loro mitico sistema cosmologico e pleromatico.

L'opera è presentata come un primo saggio di una più ampia trattazione che l'Autore si ripromette di fare. Utilizza il I libro dell'*Adversus Haereses* di Ireneo, ma menziona, come sue fonti, anche Giustino, Milziade e Proclo.

4. *De anima* (211-212).

È un altro dei suoi più importanti estesi e poderosi trattati, dedicati alla psicologia. Vi esamina le dottrine filosofiche e mediche sul-

l'anima, servendosi della letteratura dossografica o manualistica e in particolare del trattato di Sorano, composto per sconfiggere le eresie anche su questo piano.

Confuta la teoria platonica dell'anima innata ed eterna e afferma la sua origine nel tempo, per creazione, e costituisce un vero e proprio *corpus* di psicologia conforme alla dottrina cristiana, comprensivo di tre parti. La prima tratta del principio costitutivo e delle qualità dello spirito; dell'unità dell'anima; del libero arbitrio; della conoscenza; della sua evoluzione (cc. 4-22); la seconda dei problemi inerenti alla generazione e al rapporto dell'anima col corpo; della metempsicosi (cc. 23-37,4); la terza delle manifestazioni particolari quali la crescita col corpo; la pubertà; il peccato; il sonno; il sogno; la profezia; l'estasi; l'influsso demoniaco; la morte; il destino dopo la morte (37,5-38).

5. *De carne Christi* (208-211).

Contro l'attacco doceta di Marcione, di Apelle e di Valentino, Tertulliano difende la realtà della carne di Cristo, la sua origine terrena, la sua natura umana, la necessità della nascita da Maria Vergine.

La carne di Cristo è la scelta paradossale di Dio in vista della nostra salvezza: *Parce unicae spei totius orbis... Quid destruis necessarium dedecus fidei? Quodcumque Deo indignum est, mihi expedit. Salvus sum si non confundar de Domino meo... Crucifixus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius; credibile est; quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile* (5, 3-4).

6. *De resurrectione mortuorum* (208-211).

È un ampio trattato, smagliante e avvincente per la densità dei contenuti e la maestria formale. Con argomentazioni razionali e bibliche Tertulliano vi sostiene la fondatezza della verità della speranza cristiana nella risurrezione della carne e asserisce che i corpi risorti conservano la medesima sostanza del corpo mortale, ma acquisiscono l'integrità e l'incorruttibilità.

7. *Adversus Marcionem* (207-212).

Marcione, il più grande eretico del II sec., fiorito nell'alveo del pensiero gnostico, si rifaceva al Nuovo Testamento e al "Dio sconosciuto" annunciato da Paolo che aveva manifestato in Cristo la propria bontà.

Nei cinque libri che costituiscono il suo trattato di maggior mole Tertulliano confuta il diteismo e il docetismo, che prospetta come una conseguenza del primo. Volendo discendere Cristo dal Dio buono del

Nuovo Testamento, Marcione gli attribuisce un'umanità soltanto apparente, "fantomatica", del tutto distinta dalla materia, creazione del Dio malvagio dell'Antico Testamento. Ma l'apparenza della carne di Cristo ne vanifica l'incarnazione e la risurrezione stessa dell'uomo.

Nel I libro Tertulliano dimostra che il diteismo è un assurdo teologico perché contrasta con la nozione stessa di Dio. Nel II libro identifica il Dio dell'Antico Testamento, creatore e giudice del mondo col Dio buono del Nuovo Testamento. Nel III libro contro la cristologia marcionita difende nel Cristo il Salvatore preannunciato dai profeti. Nei libri IV e V critica il Nuovo Testamento di Marcione e dimostra che non esiste contraddizione fra i due Testamenti.

8. *Adversus Praxean* (213-217).

Prassea, modalista, identificava il Padre colla manifestazione storica del Figlio. Asseriva pertanto che il Padre stesso si era incarnato nella Vergine, era nato da lei, aveva sofferto ed era morto sulla croce. Nel trattato, il più pacato e profondo, Tertulliano affronta il problema della distinzione e della unità delle Persone *ad intra* del mistero trinitario e *ad extra* nelle prolazioni storiche.

Cimentandosi in questo arduo sforzo ci lasciò la sua più acuta e matura costruzione teologica, per la quale creò un nuovo linguaggio teologico e anticipò da solo in occidente le definizioni di Nicea e di Calcedonia.

## *DE PRAESCRIPTIONE HAERETICORUM*

***Struttura***

*Introduzione e considerazioni generali* (cc. 1-14)

Necessità delle eresie; esse si inseriscono in un disegno provvidenziale; eresie e filosofia; eresie e *regula fidei.*

*Trattazione* (cc. 15-37)

Scopi del trattato (c. 15); perché l'autore ricorre al criterio giuridico della *praescriptio* (cc. 16-18); *partitio* degli argomenti (c. 19); sfida gli eretici a rispondere alle sue argomentazioni (cc. 20-35); l'apostolicità delle chiese (c. 36); *longi temporis praescriptio* (c. 37).

*Conclusione* (cc. 38-44)

Denuncia delle dottrine erronee degli eretici e dei loro modi di vita non conformi alla disciplina ecclesiale.

## L'eresia deriva dalla filosofia

7. 2. La filosofia è la materia della sapienza terrena, interprete temeraria della natura e della disposizione divina. Pertanto le eresie stesse sono subornate dalla filosofia.[26] 3. Dalla filosofia derivano gli eoni e non so che forme infinite di numero e la triade dell'uomo[27] secondo Valentino: era stato filosofo platonico. Dalla filosofia deriva il dio di Marcione, un dio migliore del nostro grazie alla sua mitezza: era un dio proveniente dallo stoicismo. 4. E perché si dica che l'anima perisce, si osserva Epicuro; e perché si neghi la ricostituzione della carne, si attinge all'insegnamento unanime di tutti i filosofi; e quando si pone la materia sullo stesso piano di Dio, è la dottrina di Zenone; e quando si introduce qualche nozione di un dio igneo, interviene Eraclito. 5. Medesime sono le questioni rimuginate dagli eretici e dai filosofi, medesime sono le considerazioni che essi aggrovigliano: donde il male, e perché il male? E donde l'uomo, e in qual modo? E la questione che non molto tempo fa propose Valentino: donde Dio? Si capisce, dall'*enthymesi* e dall'*ectroma*![28] 6. Povero Aristotele! Ha insegnato loro la dialettica, architetta nel costruire e nel distruggere, versipelle nelle affermazioni, forzata nelle ipotesi, incomprensibile nelle argomentazioni, produttrice di contese, molesta anche a se stessa, pronta a riesaminare tutto per paura di aver trascurato del tutto qualche punto. 7. Da qui derivano quei miti e quelle genealogie interminabili e quelle questioni sterili e quei discorsi che serpeggiano come un granchio: da esse ci tien lontani l'apostolo, dichiarando esplicitamente, quando scrive ai Colossesi, che dobbiamo tenerci in guardia dalla filosofia e dalla vana seduzione di essa: *fate attenzione a che qualcuno non vi inganni per mezzo della filosofia e della sua vana seduzione, secondo la tradizione degli uomini*[29], in contrasto con la provvidenza dello Spirito Santo. 8. Era stato ad Atene, e aveva conosciuto, grazie agli incontri che ivi aveva fatto, questa sapienza umana che pretende di possedere la verità e la corrompe, anch'essa in più modi spartita nelle sue eresie, vale a dire nella varietà delle sue sette che si contrastano a vicenda.

26. Che la filosofia sia matrice delle eresie è ribadito più volte, cf *Adv. Marcionem*, I, 13,3; V, 19,7; *Adv. Hermogenem*, 8,3; *De anima*, 3,1: *philosophi, patriarchae haereticorum*.
27. Prendendo le mosse da *1 Cor* 2,14-15, i Valentiniani distinguevano tre generi: pneumatico, psichico, ilico. Per quest'ultimo non era ammessa la salvezza. Questa dottrina è esposta nell'*Adv. Valentianos*, e nel *De anima*, 21.
28. Nella terminologia valentiniana il primo esprime la passione di Sofia, il secondo la sostanza informe ("aborto") che ne è derivata, origine, a sua volta, della sostanza psichica e ilica e del demiurgo.
29. *Col* 2,8.

### «*Quid Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?*»

9. Che hanno in comune, dunque, Atene e Gerusalemme? che hanno in comune l'Accademia e la Chiesa? che hanno in comune gli eretici e i cristiani? 10. La nostra disciplina viene dal portico di Salomone, che pure aveva insegnato doversi cercare Dio in semplicità di cuore. Ci pensino coloro che hanno inventato un cristianesimo stoico e platonico e dialettico. Non abbiamo bisogno della curiosità, dopo Gesù Cristo, né della ricerca dopo il Vangelo. Quando crediamo, non sentiamo il bisogno di credere in altro, giacché noi crediamo prima questo, non esserci motivo di dover credere in altro.

### «*Cercate e troverete*» (*Mt* 7,7). Principi fondamentali dell'esegesi

8. 9. Se è vero che, alla fine, Cristo ordinò ai discepoli che andassero a insegnare e a battezzare le genti, essi, destinati a ricevere poi lo Spirito Santo, il Paracleto, che li avrebbe condotti in ogni verità,[30] anche questo serve al medesimo nostro scopo. Che se persino gli apostoli, destinati ad essere i dottori delle genti, dovevano ricevere anch'essi il Paracleto, loro dottore, a maggior ragione non poteva riguardare noi il *cercate e troverete*, giacché la dottrina di Dio doveva giungere a noi di sua spontanea volontà attraverso gli apostoli, e doveva giungere agli apostoli stessi per mezzo dello Spirito Santo. 10. Certamente, tutte le parole del Signore riguardano tutti: attraverso le orecchie dei Giudei passarono fino a noi, ma la maggior parte di esse furono rivolte alle persone singole e funzionarono non come un nostro proprio ammonimento, ma come un esempio.

9. 1. Abbandono ora di mia spontanea volontà questa posizione polemica. Ammettiamo che sia stato detto per tutti *cercate e troverete*: tuttavia anche qui la frase richiede un significato sicuro con la guida di una interpretazione. 2. Nessuna frase del Signore è così slegata e sconclusionata che se ne possano difendere soltanto i significati delle parole e non si precisi il nesso razionale delle parole stesse. Ma innanzitutto io sostengo questo, che Cristo ha impartito un unico e ben preciso insegnamento, in cui debbono assolutamente credere le genti, e che le genti debbono cercare proprio a questo scopo, perché possano credere in esso dopo averlo trovato. 3. Inoltre, di un insegnamento unico e ben preciso non può esistere una ricerca infinita; bisogna cercare finché non si sia trovato; non bisogna far altro se non custodire quello in cui si è cominciato a credere, giacché si crede, inoltre,

30. Cf *Gv* 16,13.

in questo, che non si deve credere in altro, e pertanto nemmeno lo si deve cercare, una volta che si sia trovato (e vi si sia creduto) quello che è stato insegnato da colui che ti ordina di non cercare altro se non quello che egli ha insegnato.

## Il simbolo di fede[31]

**13.** 1. È regola di fede (giacché da questo momento dobbiamo professare quello che difendiamo) quella secondo la quale si crede esistere un solo Dio, e nessun altro al di fuori del creatore del mondo, il quale ha tratto ogni cosa dal nulla per mezzo del suo Verbo, emesso prima di tutte le cose. 2. Quel Verbo, chiamato suo Figlio, apparve nel nome di Dio in più modi ai patriarchi, fu sempre udito nei profeti, infine, per lo Spirito e la virtù di Dio Padre, discese nella Vergine Maria, fu fatto carne nel suo grembo e, nato da essa, visse quale Gesù Cristo. 3. Predicò quindi una nuova legge e una nuova promessa del regno dei cieli, compì prodigi, fu crocifisso e il terzo giorno risorse, strappato dalla terra ai cieli sedette alla destra del Padre. 4. Mandò al suo posto la potenza dello Spirito Santo che guidi i fedeli, che dovrà venire nello splendore a sollevare i santi nel godimento della vita eterna e delle promesse celesti a giudicare i malvagi nel fuoco eterno, dopo aver compiuto la resurrezione dei buoni e dei cattivi insieme con la restituzione della carne. Questa regola, insegnata da Gesù Cristo, come dimostreremo, non è sottoposta, da parte nostra, a nessuna ricerca, ad eccezione di quelle che sono introdotte dalle eresie e che producono gli eretici.

## Le Chiese apostoliche, madri e sorgenti della fede

**21.** 2. Che cosa gli apostoli abbiano predicato, cioè che cosa ad essi Cristo abbia rivelato — quanto a questo, anche qui preparerò la prescrizione secondo cui ciò non può essere mostrato in nessun altro modo se non per mezzo di quelle medesime chiese che gli apostoli stessi fondarono, predicando essi stessi a quelle chiese sia a viva voce (come suol dirsi), sia per lettera successivamente. 3. Se così stanno le cose, è logico che, analogamente, ogni dottrina che sia d'accordo con

31. La *regula fidei* esposta qui e in altri passi paralleli (*Adv. Praxean*, 2,1; *De virginibus velandis*, 1,3; *De carne Christi*, 20,1-2) è quasi certamente riproduzione del Simbolo, usato in questo tempo a Cartagine, e che Tertulliano dice essere eguale a quello della Chiesa di Roma (*Praescr. haer.*, 36,4). Cf. KELLY J. N., *I simboli di fede della Chiesa antica*, Napoli 1987, 81-87, tr. it.

la dottrina di quelle chiese, matrici e origine della fede, debba essere considerata vera, perché senza dubbio conserva quello che le chiese hanno ricevuto dagli apostoli, gli apostoli da Cristo e Cristo da Dio. Al contrario, deve essere condannata per la sua intrinseca falsità ogni dottrina il cui sapore sia contro la verità delle chiese e degli apostoli di Cristo e di Dio. 4. Ci resta quindi da dimostrare che questa dottrina, della quale sopra abbiamo espressa la regola, deve essere considerata come proveniente dalla tradizione apostolica e che per questo stesso motivo tutte le altre provengono dalla menzogna. Noi siamo in comunione con le chiese apostoliche, perché nessuna nostra dottrina è diversa dalla loro: questo è testimonianza di verità.

**L'eresia manca dell'apostolicità**

32. 1. Del resto, se qualche eresia osa inserirsi nell'età degli apostoli, in modo da dar l'impressione di esser stata tramandata dagli apostoli perché esistette all'epoca degli apostoli, allora noi possiamo dire così: manifestino, dunque, l'origine delle loro chiese, percorrano la successione dei loro vescovi, che sia tale che, svolgendosi dall'inizio per gradi successivi, il primo loro vescovo abbia avuto come garante e predecessore un apostolo o uno di coloro che furono con gli apostoli e che abbia continuato, comunque, a restare insieme con gli apostoli. 2. Questo è, infatti, il modo in cui le chiese apostoliche presentano la loro origine, così come la chiesa di Smirne narra che Policarpo fu ivi nominato vescovo da Giovanni, come la chiesa di Roma mostra che Clemente fu ordinato vescovo da Pietro. Allo stesso modo certamente anche le altre mostrano quali tralci di semenza apostolica esse abbiano, collocati nella cattedra episcopale dagli apostoli stessi. 3. Inventino qualcosa del genere gli eretici: che cosa, del resto, non è permesso ad essi da che hanno pronunciato blasfemia? Ma se anche l'inventeranno, non otterranno niente. Che la stessa dottrina loro, paragonata con quella degli apostoli, a causa della diversità e dell'opposizione sua con quella, sentenzierà di non aver avuto come suo autore nessun apostolo e nessuno di quelli che furono con gli apostoli, poiché, come gli apostoli non avrebbero insegnato l'uno in un modo diverso dall'altro, così anche quelli che furono con gli apostoli non avrebbero proclamato una dottrina contraria a quella degli apostoli, a meno che coloro che appresero dagli apostoli non predicassero diversamente dagli apostoli. 4. A possedere questo aspetto dottrinale saranno dunque sfidati da quelle chiese che, sebbene non possano proclamare come loro fondatore nessuno degli apostoli o di coloro che furono con gli apostoli, in quanto sono sorte molto tempo dopo di

essi (quelle chiese che sono fondate, ad esempio, nei nostri giorni), pure, siccome concordano nella medesima fede, non sono considerate meno apostoliche delle altre grazie alla parentela con la loro dottrina. Perciò tutte le eresie, provocate a fornire entrambe le prove dalle nostre chiese, si dimostrino apostoliche, nel modo che preferiscono. 5. Ma né lo sono, né possono dimostrare di essere quello che non sono, né sono accolte nella pace e nella comunione dalle chiese che sono, in un modo o nell'altro, apostoliche; questo è logico, in quanto esse non sono affatto apostoliche, a causa della diversità della loro dottrina religiosa.

**Percorri le Chiese apostoliche: Corinto, Filippi, Efeso, Roma...**

**36.** 1. Su dunque, tu che vuoi esercitare meglio la tua curiosità, vale a dire, la vuoi esercitare per metterla al servizio della tua salvezza, percorri le chiese apostoliche, nelle quali i seggi stessi degli apostoli presiedono ancora,[32] al loro posto, nelle quali le stesse loro lettere, lettere autentiche, vengono recitate facendo risuonare la voce e rappresentando il volto di ciascuno apostolo. Vicino a te è l'Acaia: tu trovi Corinto. Se non sei lontano dalla Macedonia, hai Filippi; se puoi recarti in Asia, hai Efeso; se poi sei ai confini dell'Italia, hai Roma, donde giunge anche fino a noi l'autorità degli apostoli.[33] 2. Quanto è felice quella chiesa, alla quale gli apostoli profusero tutta la dottrina con il loro sangue, dove Pietro è pari al Signore nella passione,[34] dove Paolo è incoronato della stessa morte di Giovanni il Battista,[35] dove l'apostolo Giovanni, alcuni anni più tardi, viene gettato in un olio di fuoco:[36] niente patì, viene relegato in un'isola. 3. Guardiamo che cosa ha appreso, che cosa ha insegnato, quella chiesa: insieme alle chiese africane che sono unite a lei, essa conosce un solo Dio Signore, creatore dell'universo, e Gesù Cristo nato dalla vergine

32. Anche EUSEBIO, *H. E.*, 7,19, attesta che è stata conservata sino al presente a Gerusalemme la cattedra su cui sedette San Giacomo.
33. L'autorità precipua della Chiesa di Roma, della quale quella di Cartagine era figlia, era già asserita anche da IRENEO, *A. H.*, 3,3,2 (cf precedente p. 24).
34. Cioè fu crocifisso come Lui. Tertulliano è il primo testimonio della tradizione secondo la quale San Pietro fu crocifisso. Cf anche *Adv. Marcionem*, IV, 5 e il noto passo di *Scorpiace*, 15,3: *Orientem fidem Romae primus Nero cruentavit. Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate.*
35. Fu decollato come San Giovanni Battista.
36. Notizia data solo da Tertulliano e ripresa poi da San Girolamo (*In Mt.*, 20,26; *Adv. Iovinianum*, 1,26). La chiesa di San Giovanni davanti alla porta Latina e il vicino oratorio *S. Ioannis in oleo* ne conservano il ricordo.

Maria, figlio del Dio creatore, e la resurrezione della carne, mesce la Legge e i Profeti da una parte con le lettere evangeliche e apostoliche dall'altra: da questa bevanda essa beve la sua fede, la suggella con l'acqua del battesimo, la riveste dello Spirito Santo, la nutre con l'eucaristia; esorta al martirio, e in tal modo non accoglie nessuno che sia in contrasto con questa dottrina. 4. Questa è la dottrina che, non dico preannunciava le eresie future, ma quella da cui sono nate le eresie. Ma non derivano da essa quando sono divenute contrarie ad essa. Anche dal nocciolo dell'oliva, che è dolce e opima e necessaria, nasce l'aspro oleastro; anche dal granello del fico, che è graditissimo e dolcissimo, sorge il caprifico, vuoto e inutile. 5. Così anche le eresie nascono dal nostro ceppo, ma non sono della nostra stirpe: nascono dal grano della verità, ma sono selvagge per la loro menzogna.

### Gli eretici non hanno diritto sulla Scrittura

37. 2. Non essendo cristiani, non possono avere alcun diritto sui testi cristiani, e ad essi si può con ragione chiedere: chi siete? quando e donde siete venuti? che fate in quello che è mio, voi che non siete dei miei? con che diritto, Marcione, tu tagli il mio bosco? con che permesso, Valentino, tu devii l'acqua della mia fonte? con che potere, Apelle, tu smuovi i miei confini? Che cosa seminate e pascolate qui, voialtri, secondo il vostro talento? Mio è il possesso, già da tempo posseggo, per primo posseggo; le mie origini, nel possesso di questi beni, sono ben precise, derivate dagli autori stessi ai quali appartennero questi miei possedimenti. 3. Io sono l'erede degli apostoli. Come essi provvidero nel loro testamento, secondo il loro fidecommisso, come essi giurarono, così io sono possessore. Voi certamente siete stati diseredati sempre e siete stati rinnegati come estranei, come nemici.

## *DE CARNE CHRISTI*[37]

***Struttura***

Parte I (cc. 1-5). Contro Marcione che falsifica le Scritture.
L'incarnazione non è indegna di Dio.

Parte II (cc. 6-9). Contro Apelle.
Lo spirito di Cristo è di origine celeste, il corpo di origine terrena.

37. Traduzione di MICAELLI C., in MORESCHINI C. RUSCA L. MICAELLI C., *Tertulliano...* o. c. [a p. 92 nota 6].

Parte III (cc. 10-23). Contro Valentino e la sua scuola.
La carne di Cristo è di natura umana. Cristo è "figlio dell'uomo" perché è nato da Maria (cc. 17-23).
Conclusione (cc. 24-25). Quando Gesù verrà l'ultimo giorno nella carne che gli eretici hanno negato, il loro errore sarà smentito e condannato. Promessa del *De resurrectione mortuorum*.

## La realtà della carne di Cristo: premessa della risurrezione

**1.** 1. La fede nella resurrezione, prima di codesti parenti dei Sadducei, non era sottoposta ad alcuna controversia. Coloro che si sforzano di turbarla, e pretendono che questa speranza non riguardi anche la carne, è logico che lacerino con le loro questioni persino la carne di Cristo, sostenendo o che non esiste affatto o che la sua natura è tutt'altro che umana: qualora, infatti, fosse stabilito che si tratta di carne umana, sarebbe per essi un'obiezione insuperabile, poiché sarebbe dimostrato che la carne risorge comunque, dal momento che risorgerà in Cristo. È necessario, dunque, che noi muniamo di difese le legittime aspirazioni della carne, cominciando proprio dal punto in cui essi cercano di distruggerle. 2. Prendiamo pertanto in esame la sostanza corporale del Signore, visto che per quella spirituale non vi è alcun dubbio. È a proposito della carne che sorgono dei problemi: si discute della sua realtà e della sua qualità, della sua esistenza, della sua origine e della sua natura. Quello che proclameremo a suo riguardo stabilirà la norme della nostra resurrezione.

Marcione, per negare la carne di Cristo, ha negato anche la nascita; o, al contrario, per negare la nascita, ha negato anche la carne. È facile capire il motivo: voleva evitare che la nascita e la carne si rendessero reciprocamente testimonianza, dal momento che non vi è nascita senza carne né carne senza nascita. 3. Tuttavia lui pure avrebbe potuto, con la disinvoltura tipica degli eretici, ammettere la realtà della carne negando la nascita: così ha fatto Apelle, che dapprima era suo discepolo e in seguito lo ha rinnegato. Oppure avrebbe potuto riconoscere sia la carne sia la nascita, attribuendovi, però, un significato totalmente diverso: così ha fatto Valentino, suo compagno di scuola e di tradimento. 4. Chi ha avuto la fantasia di escogitare un Cristo dalla carne apparente avrebbe potuto completare egualmente l'opera, inventando anche una nascita fantomatica, così che la concezione, la gestazione e il parto della vergine, e il successivo sviluppo del bambino, apparissero come un puro miraggio, avendo ingannato questi stessi occhi e questi stessi sensi che, erroneamente, avevano creduto alla realtà della carne.

### «*Stulta mundi elegit deus...*» (*1 Cor* 1,27). «*Credibile est, quia ineptum est*»

5. 1. Vi sono, senza dubbio, altre simili stoltezze, riguardanti gli oltraggi e le sofferenze di Dio, a meno che non vogliamo definire come cosa saggia un Dio crocifisso. Devi eliminare anche questo, o Marcione, anzi, soprattutto questo. Che cosa, infatti, è più indegno e vergognoso per Dio? Nascere o morire? Portare la carne o la croce? Essere circonciso o inchiodato? Essere nutrito o sepolto? Esser deposto nella mangiatoia o rinchiuso nel sepolcro? Ti dimostrerai ancor più saggio, non credendo a queste follie, ma non potrai essere sapiente se non apparirai stolto agli occhi del mondo, credendo alla follia di Dio. 3. (...) Egli ha detto: *Se qualcuno si vergognerà di me, io mi vergognerò di lui.*[38] 4. Non so trovare altre cose, di cui io possa arrossire senza vergogna, dimostrando che la mia impudenza è buona e la mia follia felice. Il Figlio di Dio è stato crocifisso: non è un disonore, perché il disonore è necessario. Il Figlio di Dio è morto: bisogna crederlo, perché è (umanamente) inspiegabile.[39] Dopo la sepoltura è risorto: è cosa certa, perché impossibile.

### Carne terrena, capace di subire gli oltraggi

9. 4. I segni di origine terrestre furono presenti anche nel Cristo, e proprio essi hanno tenuto nascosta la sua figliolanza divina. Non per altro motivo il Cristo è stato ritenuto un semplice uomo, se non per il fatto che mostrava un vero corpo umano. Se non siete convinti, mostrate in lui la presenza di qualche elemento celeste, elemosinato dalla costellazione dell'Orsa Maggiore, delle Pleiadi o delle Iadi. Le caratteristiche, che abbiamo prima elencato, provano che la carne di Cristo è così terrena da essere come la nostra: non vi è niente di insolito o di strano che io possa scoprire in lui. 5. In conclusione, è soltanto

38. *Mt* 10,33.
39. La volgarizzazione diffusa dalla filosofia medievale e dalla manualistica ha deformato il testo tertullianeo *credibile est quia ineptum est* in *credo quia absurdum* e ne ha quindi fatta l'espressione più significativa del presunto anti-razionalismo di Tertulliano.
In realtà l'autore non asserisce che i contenuti della fede siano assurdi, ma che Dio opera la salvezza dell'uomo in forme affatto paradossali rispetto ai modi di vedere umani, cioè attraverso la "stoltezza" della croce. Il passo si comprende esattamente solo nel suo proprio contesto, esegetico di *1 Cor* 1,27 e di *Mt* 10,33: *Quid destruis necessarium dedecus fidei? Quodcumque deo indignum est mihi expedit. Salvus sum si non confundar de domino meo Qui me, inquit, confusus fuerit, confundar et ego eius. Alias non invenio materias confusionis quae me per contemptum ruboris probent bene impudentem et feliciter stultum. Crucifixus est dei filius; non pudet quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile.*

per le sue parole e le sue azioni, per il suo insegnamento e per la sua potenza che gli uomini guardavano il Cristo con stupore. Se la sua carne fosse stata di qualità insolita, tale fatto non sarebbe passato sotto silenzio, in quanto l'avrebbero ritenuto un miracolo, ma la condizione terrena di quella carne non aveva, di per sé, niente di miracoloso. Proprio questo rendeva ancor più stupefacente il resto, tanto che la folla si chiedeva: *Da dove provengono queste dottrine e questi miracoli?*[40] 6. Anche coloro che disprezzavano il suo aspetto parlavano in tal modo: a tal punto il suo corpo era privo persino di un decoro umano, tanto più dello splendore celeste! Nonostante che i profeti, anche presso di voi, tacciano l'umiltà del suo aspetto,[41] saranno le sue stesse sofferenze e i suoi stessi oltraggi a parlare: le sofferenze proclamano l'umanità della sua carne, gli oltraggi il disonore. 7. Chi avrebbe osato, altrimenti, sfiorare con la punta di un dito un corpo di natura sconosciuta, o insozzare di sputi un volto, che non sembrasse meritare tale disonore? Perché insisti a considerare la carne di Cristo come proveniente dal cielo se non hai alcun elemento da cui dedurlo? Perché ti ostini a negare la sua origine terrena, se hai tutti gli elementi per riconoscerla? Ha sofferto la fame in presenza del diavolo,[42] la sete in presenza della Samaritana;[43] ha pianto sopra Lazzaro,[44] trema di fronte alla morte, dice: *La carne è debole*,[45] e, infine, versa il suo sangue. 8. Sono questi, senza dubbio, i segni di una origine celeste! Voi, però, così replicate: «Se da quella carne si fosse sprigionato un qualche lampo della sua celeste nobiltà, come avrebbe potuto subire l'oltraggio e la sofferenza, come Cristo stesso aveva predetto?». Dalle vostre stesse argomentazioni ricaviamo la prova della completa assenza, nella carne di Cristo, di elementi celesti: proprio questa assenza, infatti, la rese capace di subire gli oltraggi e la Passione.

## Eva e Maria

**17.** 5. Eva, infatti, era ancora vergine, allorché in lei si introdusse subdolamente la parola edificatrice di morte; il Verbo di Dio, dunque, doveva a sua volta entrare in una vergine, per costruirvi la vita. Quello che, attraverso la donna, era caduto in perdizione, doveva ritornare alla salvezza attraverso il medesimo sesso: Eva aveva creduto al serpente, Maria credette a Gabriele. Il peccato, che Eva commise

40. *Mt* 13,54.
41. Apelle, come Marcione, rifiutava i libri dell'Antico Testamento.
42. Cf *Mt* 4,2-4.
43. Cf *Gv* 4,7.
44. Cf *Gv* 11,35.
45. *Mt* 26,41.

con la sua fede, Maria lo ha riparato con la propria. «Ma Eva» tu ribatti «in quel tempo non concepì affatto, per la parola del diavolo!». 6. Ha concepito, invece. La parola del diavolo, infatti, fu per lei il seme che la condusse a partorire nell'umiliazione e nel dolore: diede alla luce, infine, il diavolo che uccise il proprio fratello. Maria, al contrario, diede alla luce colui che avrebbe dato, un giorno, la salvezza ad Israele, suo fratello secondo la carne e suo uccisore.[46] Dio, dunque, fece discendere il Suo Verbo nel grembo di una donna, perché vi facesse nascere il buon fratello, al fine di allontanare la memoria del fratello malvagio. Il Cristo, per salvare l'uomo, doveva venire alla luce da quello stesso organo, in cui l'uomo era entrato dopo la sua condanna.

## *DE RESURRECTIONE MORTUORUM*[47]

***Struttura***

1. *Introduzione.*
   *Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum.* La speranza dei cristiani e l'atteggiamento dei pagani e degli eretici sulla resurrezione (cc. 1-3).
2. *Dimostrazione.*
   I. Argomenti preliminari: A. La dignità della carne (cc. 4-10); B. L'onnipotenza di Dio (cc. 11-13); C. Il motivo razionale della resurrezione (cc. 14-17).
   II. Le Sacre Scritture:
   A. Questioni introduttive: a) L'esame dei termini (c. 18); b) L'esegesi degli eretici (cc. 19-21); c) Il tempo della resurrezione (cc. 22-25).
   B. Parte positiva: L'annuncio della resurrezione nella S. Scrittura: a) *Il propheticum instrumentum* (cc. 26-32); b) I Vangeli (cc. 33-38); c) Gli Atti degli Apostoli (c. 39).
   C. Parte negativa. Correzione di errate interpretazioni relative ai passi paolini: a) 2 *Cor* 4,16 ss. (cc. 40-44); b) *Ef* 4,2 ss. (cc. 45-47); c) *1 Cor* 15,50 (cc. 48-51).
   III. Precisazioni sulla dottrina della resurrezione.
   A. Identità dei corpi risorti con i corpi terrestri (cc. 52-56).
   B. Integrità dei corpi risorti (cc. 57-59).
   C. Funzioni delle membra (cc. 60-62).
3. *Conclusione. Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra* (c. 63). Ricapitolazione e invocazione dell'autorità dello Spirito Santo.

46. Abele è "tipo" di Cristo, Caino di Israele.
47. Traduzione di MICAELLI C., *Tertulliano. La risurrezione dei morti* (= CTP 87), Roma 1990.

**La dignità della carne, «*cardine della salvezza*»**

6. 1. (...) La carne ha ricevuto dignità dal suo creatore: già allora, infatti, essa aveva motivo di gloriarsi, in quanto quella cosa da poco, il fango, venne a trovarsi nelle mani di Dio, quale che sia il significato di questa espressione, e sarebbe già stato a sufficienza beato, in virtù di quel contatto. 2. Che c'è di strano, infatti, a pensare che il corpo, plasmato da Dio, avrebbe immediatamente potuto prendere consistenza, senza nessun ulteriore intervento? A tal punto giungeva la dignità di ciò che era fabbricato con una simile materia! Pertanto, ogni volta che riceve l'azione delle mani di Dio, allorché è toccata, colta, plasmata, effigiata, altrettante volte riceve onore. 3. Rifletti: Dio era tutto dedito a quella sostanza e in essa occupato con la mano, con il pensiero, con il lavoro, con la saggezza, con la sapienza, con la provvidenza e, in primo luogo, con l'amore stesso, che gli ispirava i lineamenti da conferire all'uomo. Qualunque fosse la forma che Dio allora imprimeva al fango, aveva in mente che Cristo si sarebbe fatto uomo, cioè anche fango, e che il Verbo si sarebbe fatto carne, che allora era anche terra. 4. Il Padre, infatti, così dice al Figlio prima di accingersi all'opera: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza. E Dio fece l'uomo*, la materia, si intende, che plasmò, *lo fece a immagine di Dio*,[48] vale a dire a immagine di Cristo. Anche il Verbo, infatti, è Dio, lui che, pur trovandosi nella forma dell'essere divino, non giudicò come una rapina la sua uguaglianza con Dio.[49] 5. Quel fango, dunque, che già allora si rivestiva della futura immagine di Cristo incarnato, non era soltanto opera di Dio, ma anche un suo pegno.[50]

8. 2. Nessuna anima può in alcun modo conseguire la salvezza, se non ha accolto la fede nel tempo che la vede unita alla carne: a tal punto la carne è il cardine della salvezza! Quando Dio lega a sé l'anima che si trova nella carne, è la carne stessa che rende possibile tale legame. 3. Ma c'è di più: la carne riceve il lavacro perché siano tolte le macchie dell'anima; la carne riceve l'unzione perché l'anima sia consacrata; la carne riceve il sigillo, perché l'anima sia fortificata; la carne è adombrata con l'imposizione delle mani, perché l'anima sia illuminata dallo Spirito; la carne si nutre del corpo e del sangue di Cristo, perché anche l'anima si sazi di Dio! Non è possibile, dunque, che non siano unite nella ricompensa due sostanze che hanno agito

48. *Gen* 1,26-27.
49. Cf *Fil* 2,6.
50. *Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum dei opus erat sed et pignus.*

congiuntamente.[51] 4. Infatti anche i sacrifici graditi a Dio, vale a dire le umiliazioni dell'anima, i digiuni, il ritardare l'assunzione del cibo e il vitto castigato, e lo squallore che si accompagna a queste pratiche, e la carne che li pone in opera, sopportando i suoi propri disagi. Anche la verginità, la vedovanza, la segreta pratica della continenza nel matrimonio, e l'osservanza della monogamia, rendono onore a Dio offrendogli il bene compiuto dalla carne. 5. Vorrei proprio sapere che cosa tu pensi della carne, quando la vedi combattere per la fede cristiana, trascinata al cospetto di tutti ed esposta al pubblico odio, quando nel carcere è logorata dalla più tenebrosa assenza della luce, dalla mancanza di ogni decoro, dallo squallore, dal fetore, dal vitto ignominioso, senza avere libertà neppure nel sonno, incatenata al suo stesso giaciglio e tormentata dalle coperte stesse; quando poi, ormai alla luce del sole, è dilaniata con ogni apparato di tortura, quando infine è consegnata al supplizio, poiché ha cercato con tutte le sue forze di ricambiare il Cristo, morendo per lui: e questo, invero, accade spesso attraverso una medesima croce, per non parlare delle più atroci pene escogitate. 6. Davvero felice e gloriosa al sommo grado, quella carne che si può presentare a Cristo Signore con un debito tanto grande da non dovergli altro che questo, vale a dire il fatto stesso di non dovergli più nulla, essendo tanto più vincolata quanto più libera!

**Ricapitolazione**

**63.** 1. La carne, dunque, risorgerà: tutta la carne, proprio la carne, e la carne tutta intera. Dovunque si trovi, essa è in deposito presso Dio, in virtù del fedelissimo mediatore tra Dio e gli uomini Gesù Cristo,[52] che restituirà Dio all'uomo e l'uomo a Dio, lo spirito alla carne e la carne allo spirito, lui che in se stesso ha già sancito l'alleanza di entrambi, procurando la sposa allo sposo e lo sposo alla sposa. 2. Se qualcuno, infatti, vorrà sostenere che la sposa è l'anima, la carne la seguirà, almeno a titolo di dote. L'anima non sarà ricevuta nuda dallo sposo, come una prostituta: ha la carne come suo strumento, come ornamento, come serva; l'accompagnerà come una sorella di latte. 3. Ma la sposa è la carne, che in Cristo Gesù, attraverso il sangue, si è unita in matrimonio allo Spirito. Quella che tu ritieni la sua di-

51. *Caro salutis est cardo. De qua cum anima a deo allegatur, ipsa est, quae efficit, ut anima allegi possit a deo. Sed et caro abluitur, ut anima emaculetur; caro unguitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut anima spiritu inluminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur.*
52. Cf *1 Tim* 2,5.

struzione, sappi che è un momentaneo ritirarsi: non è solo l'anima ad avere una sede provvisoria; anche la carne, in questo lasso di tempo, ha dei luoghi nei quali si ritira: nelle acque, nelle fiamme, nel ventre degli uccelli e delle bestie. 4. Quando sembra dissolversi in essi, in realtà è come travasata in recipienti. Se anche i recipienti stessi verranno a mancare, la carne, quando da essi sarà traboccata nella terra, che è la sua matrice, verrà riassorbita come attraverso un labirinto di canali, così che da essa venga nuovamente formato Adamo, per udire dal Signore queste parole: *Ecco che Adamo è divenuto come uno di noi*, veramente *padrone*, allora, del *male* al quale è sfuggito, e del *bene*[53] di cui ha afferrato il possesso. 5. O anima, perché hai in odio la carne? Non hai nessuno da amare, dopo Dio, che sia così vicino a te: nessuno ti è più fratello di lei, che nasce insieme a te anche nella vita divina. 6. Sei tu che avresti dovuto invocare, per lei, la resurrezione: è a causa tua che le è accaduto di peccare. Ma non c'è affatto da meravigliarsi, se tu odi quella carne di cui hai respinto con disprezzo l'autore. Sei ormai avvezza a negarla o a mutarne la natura anche nel Cristo, corrompendo il Verbo stesso di Dio che si è incarnato, o con i tuoi scritti o con le tue interpretazioni; ti permetti anche di presentare, come ulteriore prova, i misteri degli apocrifi, favole partorite dalla tua mente blasfema. 7. Ma Dio onnipotente, contro questi espedienti dell'incredulità e della perversità, nella suprema previdenza della sua grazia, donando negli ultimi giorni l'effusione del suo Spirito su ogni carne, sui suoi servi e le sue serve,[54] ha rinvigorito la vacillante fede nella resurrezione della carne, e ha purificato le antiche Scritture, con la chiara evidenza delle parole e dei concetti, da ogni ombra di ambiguità.

## *ADVERSUS MARCIONEM*[55]

### Il Cristo di Marcione è un fantasma

**III. 8**,2. L'anticristo Marcione, che era persona più preparata a rifiutare la sostanza corporea di Cristo, in quanto neppure il Dio di quel Cristo considerò come artefice della carne o resuscitatore di essa — logicamente, in quanto il suo dio era ottimo anche in questo e ben

53. *Gen* 3,22.
54. Cf *Gioele* 3,1.
55. Traduzione di MORESCHIN C., in *Opere scelte*..., o. c. [a p. 111 nota 31].

diverso dalle menzogne e dagli inganni del creatore! E proprio per questo il suo Cristo, cioè per non mentire, per non ingannare e per non essere forse creduto come appartenente al creatore, non era ciò che sembrava e mentiva ciò che era: carne e non carne, uomo e non uomo, analogamente dio e non dio, Cristo. 3. Perché Cristo non sarebbe dovuto essere fantasma anche di Dio? O dovrò credere a lui per quel che riguarda la sua sostanza interna, una volta che mi ha ingannato a proposito di quella esterna? Come potrà essere ritenuto verace in ciò che è nascosto, una volta che fu trovato così ingannevole in ciò che è visibile? E in che modo, confondendo in se stesso la verità dello spirito e l'aspetto ingannevole della carne, ha potuto ammettere quella unione rifiutata dall'apostolo, quella della luce, cioè della verità, e delle tenebre, cioè dell'inganno?[56] 4. E ora che risulta essere menzogna Cristo in quanto carne, ne consegue che tutte quelle cose che sono avvenute per mezzo della carne di Cristo siano state fatte per mezzo della menzogna, i suoi incontri, i suoi contatti, il suo vivere con gli altri, i suoi stessi miracoli. Se infatti, toccando qualcuno o essendo toccato da un altro, libero da qualche male, quello che è stato fatto corporalmente non può essere considerato come un vero atto corporeo se non esiste la vera realtà del corpo stesso. Niente di solido può essere fatto da ciò che è vano, niente di pieno da ciò che è vuoto. Putativo è il suo aspetto, putativo è il suo agire: immaginario l'autore, immaginarie le sue opere.

5. Così, neppure la passione di Cristo meriterà fede. Non ha patito niente chi non ha patito nella realtà, e patire nella realtà non lo poteva un fantasma. Distrutta è, dunque, tutta l'opera di Dio. Viene cancellato tutto il significato e il frutto del nome cristiano, cioè la morte di Cristo, quella morte che così energicamente l'apostolo conferma,[57] evidentemente in quanto è vera, ponendola come supremo fondamento del Vangelo e della nostra salvezza e della sua predicazione. *Vi ho insegnato soprattutto* — dice infatti — *che Cristo è morto per i nostri peccati e che è stato sepolto e che è risorto il terzo giorno*[58]. 6. Inoltre, se viene negata la sua carne, come si può affermare la sua morte, che è una passione propria della carne, la quale per mezzo della morte torna alla terra, da cui era stata assunta secondo la legge del suo creatore?[59] Negata però la morte, in quanto si nega la carne, neppure la resurrezione sarà certa. Infatti, Cristo non risorse così come non è morto, cioè perché non ebbe la sostanza corporea, alla quale come appartiene la morte così appartiene anche la resurrezione. Inoltre, posta in

56. Cf *2 Cor* 6,14.
57 Cf *1 Cor* 15,14.
58. *1 Cor* 15,3-4.
59. Cf *Gen* 3,19.

dubbio la resurrezione di Cristo, anche la nostra perisce. Non varrà, infatti, neppure quella resurrezione per la quale venne Cristo, se non varrà la resurrezione di Cristo.

7. Infatti, come quelli che negavano la resurrezione dei morti sono confutati dall'apostolo[60] sulla base della resurrezione di Cristo, così, se non resta salda la resurrezione di Cristo, viene eliminata anche la resurrezione dei morti. E così, vana è la nostra fede, vana è la predicazione degli apostoli. E si trovano anche dei falsi testimoni di Dio,[61] per il fatto che hanno testimoniato, come se Dio avesse resuscitato Cristo, mentre non l'aveva resuscitato. E siamo ancora nel peccato, e quelli che si sono addormentati in Cristo sono perduti, destinati certamente alla resurrezione, ma forse in fantasma, come già Cristo.

## *ADVERSUS PRAXEAN*[62]

**Prassea e la sua eresia**

**1.** 1. In varie maniere il diavolo combattè la Verità. Egli cercò talvolta di distruggerla, fingendo di difenderla. Si fa difensore dell'unico Dio, Onnipotente, Creatore del mondo, per far nascere l'eresia anche dalla parola «unico». «È sempre proprio il Padre — sostiene — quegli che discese nella Vergine, che nacque da lei, che soffrì, in breve, egli appunto è Gesù Cristo». Il serpente smentisce se stesso, perché quando tentò Gesù Cristo dopo il battesimo di Giovanni, gli rivolse la parola come se fosse Figlio di Dio, fatto certo che Dio aveva un figlio anche da quelle stesse scritture sulla scorta delle quali architettava allora la sua tentazione: 2. *Se tu sei figlio di Dio, di' che queste pietre diventino pane*, e ancora: *Se tu sei figlio di Dio, gettati giù di qui, perché sta scritto che egli* — il Padre naturalmente — *ha comandato ai suoi angeli che ti sostengano con le mani, perché tu non batta il piede contro qualche pietra.*[63] 3. Oppure egli rinfaccerà ai Vangeli la menzogna, ribattendo: «Se la vedano Matteo e Luca: per mio conto io ho avvicinato Dio in persona, io ho tentato l'Onnipotente faccia a faccia: per questo l'ho avvicinato e tentato; se fosse stato soltanto il Figlio di Dio, forse non avrei mai perso tempo con lui». Di' piut-

60. Cf *1 Cor* 15,12.
61. Cf *1 Cor* 15,14ss.
62. Traduzione di SCARPAT G., *Tertulliano. Contro Prassea* ( = CP 12), Torino 1985.
63. *Mt* 4,3.6.

tosto che egli è un mentitore fin dall'inizio dei tempi[64] e con lui chiunque egli abbia subornato coi suoi mezzi, come ha fatto con Prassea. 4. Costui per primo trapiantò dall'Asia a Roma questa aberrazione; un uomo fra l'altro inquieto, si gonfiava, inoltre, con la vanteria del martirio attribuitosi per la pura, semplice e breve sofferenza del carcere, mentre nessun merito avrebbe conseguito anche se avesse offerto il suo corpo alle fiamme, perché non aveva l'amore di quel Dio,[65] del quale aveva combattuto perfino i carismi.

5. Era quello il tempo, in cui il vescovo di Roma stava ormai per riconoscere le profezie di Montano, Prisca e Massimilla, e in forza di questo riconoscimento stava per riportare la riconciliazione alle chiese d'Asia e di Frigia; ma quest'uomo adducendo false testimonianze sui profeti stessi e sulle loro chiese e difendendo le autorevoli decisioni dei predecessori del vescovo, lo costrinse sia a richiamare le lettere di riconciliazione ormai spedite sia a desistere dal proposito di ricevere i carismi. Così Prassea a Roma rese al diavolo due servizi: estromise la profezia e introdusse l'eresia, mise in fuga il Paracleto e in croce il Padre. 6. La zizzania di Prassea aveva lussureggiato, seminata anche qui (sopra il buon grano), mentre molti dormivano nella semplicità della dottrina; la zizzania fu poi scoperta da colui che Dio scelse, e sembrava completamente sradicata. Insomma, il maestro di un tempo, aveva rilasciato formali garanzie della sua resipiscenza, e la sua dichiarazione autografa è in mano agli psichici dinnanzi ai quali la ritrattazione era stata compiuta. 7. Poi silenzio. In un secondo momento il fatto di aver riconosciuto e sostenuto il Paracleto disgiunse anche me dagli psichici. Ma quella zizzania dell'eresia aveva allora sparso i suoi semi dappertutto, e così per un certo tempo rimase nascosta, dissimulando la sua subdola vitalità, ed ora è nuovamente fiorente. Ma sarà nuovamente sradicata; se Dio vorrà, in questo mondo, se no, a suo tempo tutto il falso grano sarà raccolto e bruciato, insieme agli altri scandali, nel fuoco inestinguibile.

### La «*regula fidei*» della Chiesa, più antica di ogni eresia, e la «*novellitas*» di Prassea, che è di ieri

**2.** 1. E così, nel tempo il Padre nacque e il Padre soffrì; si va predicando che Gesù Cristo non è altri che il Dio, Signore onnipotente in persona. Noi tuttavia, come sempre, tanto più ora che siamo meglio

64. Cf *1 Gv* 3,8.
65. Cf *1 Cor* 13,3.

ammaestrati dal Paracleto, maestro di ogni verità, crediamo in un solo Dio, solo tuttavia con questa disposizione, da noi chiamata «economia», che l'unico Dio ha anche un Figlio, la sua Parola, che da lui stesso derivò, per mezzo del quale tutto fu creato e senza cui nulla fu creato; che questi fu inviato dal Padre nella Vergine e che nacque da lei, uomo e Dio, Figlio dell'uomo e Figlio di Dio, e fu chiamato Gesù Cristo; che egli soffrì, morì e fu sepolto secondo le Scritture; che, resuscitato dal Padre e riportato in cielo, siede alla destra del Padre e verrà a giudicare i vivi e i morti, e che quindi mandò, secondo la sua promessa, da parte del Padre, lo Spirito Santo, il Paracleto, il santificatore della fede di coloro che credono nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. 2. Che questo sia stato il credo[66] fin dall'inizio del Vangelo, anche anteriormente a tutti i primi eretici, per non parlare di Prassea che è di ieri, lo proverà sia la posteriorità di tutti gli eretici, sia la data recente di Prassea, che è di ieri. Perciò indistintamente contro ogni eresia sia d'ora in avanti ben fisso che tutto ciò che è antico è vero e tutto ciò che è tardo è falso.[67]

### «*Unitas in trinitate*»

3. Ma fermo restando questo principio, tuttavia a istruzione e consolidamento di certuni, bisogna far sempre posto anche ai dubbi, se non altro perché non sembri che ogni eresia è stata condannata senza essere esaminata ma per pregiudizio, in particolare questa che ritiene di possedere la verità pura, perché è convinta che è impossibile credere in un solo Dio, se questo stesso non è anche il Padre, il Figlio e lo Spirito. 4. Come se questo unico Dio non fosse anche così tutte le cose, perché tutto deriva dall'unità, per l'unità evidentemente della sostanza, e tuttavia non fosse salvaguardato il mistero di quella economia che dispone l'unità nella trinità, prescrivendo Padre, Figlio e Spirito come tre persone, tuttavia tre non per la natura ma per il grado, non per la sostanza ma per la forma, non per la potenza ma per la specificità, ma di una sola sostanza, di una sola esistenza, di una sola potenza, perché Dio è unico, e derivando da lui questi gradi, forme e specificità sono distribuiti nelle persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. I quali, come ammettano pluralità senza divisione, lo dimostreranno le discussioni seguenti.

66. Eco della formula del simbolo di fede usato a Cartagine: cf *Paescr. haer.*, 13,1-5; 36,4-5; *De virginibus velandis*, 1,3.

67. L'autore si rifà all'argomento della *praescriptio*: cf *Praescr. haer.*, 31,1; *Adv. Marcionem*, I, 1,7; V, 19,1.

3. 1. Tutte le persone semplici, per non chiamarle ignoranti e illetterate (che costituiscono sempre la maggior parte dei credenti), poiché la stessa regola della fede ci porta dai molti dèi del mondo verso l'unico e vero Dio, non comprendendo come si debba credere, sì, in un solo Dio, ma con la sua economia, si spaventano perché credono che l'economia sia pluralità e la disposizione della trinità sia una divisione dell'unità, mentre l'unità derivando da se stessa la trinità, non è distrutta ma regolata da essa. Così essi vanno inventando che noi predichiamo due o anche tre dèi, mentre essi pretendono di essere adoratori di un solo Dio, come se l'unità irrazionalmente ristretta non costituisse eresia e la trinità razionalmente allargata non costituisse la verità.

2. «Noi ci teniamo fedeli alla monarchia» — essi dicono —; e anche i Latini così sonoramente pronunciano le sillabe in un modo tanto autorevole, che tu potresti pensare che essi capiscano così bene la monarchia come la pronunciano. Mentre i Latini van ripetendo «monarchia», non vogliono capire «economia» nemmeno i Greci. Ma io, per quel poco che conosco delle due lingue, so che «monarchia» significa nient'altro che un solo ed unico comando, ma la monarchia, per il fatto che appartiene ad uno solo, non esige che colui al quale appartiene o non possa avere un figlio o debba egli stesso fare di se stesso il proprio figlio o non possa amministrare la sua monarchia per mezzo di chi vuole. Per di più io affermo che nessun regno è a tal punto di un unico uomo, a tal punto esclusivo, a tal punto monarchico, che non possa essere amministrato anche da altre persone vicine, che esso ha designato come suoi funzionari.

3. Se poi chi detiene la monarchia ha un figlio, la monarchia non viene divisa o cessa di essere, se anche il figlio ne viene fatto partecipe; ma continua ad appartenere anzitutto a colui da cui viene comunicata al figlio e, dato che rimane sua, per questo è monarchia anche quella che è tenuta da due persone strettamente unite. 4. Quindi, se anche la monarchia divina è amministrata per mezzo di tante legioni ed eserciti di angeli, come è stato scritto: *Dieci miliardi lo servivano e cento milioni gli obbedivano,*[68] non per questo ha cessato di appartenere ad un solo e di conseguenza di essere una monarchia, per il fatto di essere amministrata per mezzo di tante migliaia di potenze. 5. Come può darsi che Dio subisca divisione e dispersione nel Figlio e nello Spirito Santo, che occupano il secondo e il terzo posto e sono

68. *Dan* 7,10.

così partecipi della sostanza del Padre, se egli non subisce ciò nel numero stragrande degli angeli, che per di più sono così estranei alla sostanza del Padre? Ritieni dunque che le membra, i figli, i funzionari e la forza stessa e tutta l'amministrazione statale di un impero siano la sua rovina? Hai torto. 6. Preferirei che tu ti preoccupassi del significato di una cosa piuttosto che del suono di un termine. Devi ritenere che c'è rovina della monarchia, quando vi si sovrappone un nuovo potere che ha proprio carattere e propria origine, e per conseguenza è ostile; quando un altro Dio viene introdotto contro il Creatore, allora è male; quando vengono introdotti molti dèi, come vogliono i vari Valentino e Prodico; allora si vuole la distruzione della monarchia, quando si giunge alla negazione del Creatore.

### «*Filius ex substantia Patris, Spiritus a Patre per Filium*»

4. 1. Ma io che insegno che il Figlio deriva dalla sostanza del Padre e non da altra fonte, quel Figlio che nulla fa senza il volere del Padre e che ha ricevuto dal Padre ogni autorità, come posso io sottrarre al patrimonio della fede la monarchia che, consegnata al Figlio dal Padre, io mantengo nel Figlio? Ciò per me va applicato anche al terzo grado, poiché io ritengo che lo Spirito non derivi da altri che dal Padre attraverso il Figlio.

## c) L'ORTOPRASSI: SCRITTI DISCIPLINARI, CATECHETICI E PARENETICI

Mentre veniva sviluppando la sua opera di apologista, in difesa della religione cristiana contro il paganesimo e l'autorità politica e la sua polemica teologica in difesa della verità del dogma contro le contraffazioni e le deviazioni delle eresie, Tertulliano mostrò nel contempo costantemente una viva e vigile attenzione ai problemi e alle situazioni immediate della prassi cristiana comunitaria o personale. In molti dei suoi scritti — quasi la metà della sua produzione rimastaci — affrontò problemi di carattere pratico, legati al dinamismo evolutivo interno della prassi disciplinare della comunità, al rapporto del cristiano col mondo esterno, al bisogno della formazione del fedele. Anche in questi scritti, complessi e compositi nella loro indole e struttura come e per lo più degli scritti tertullianei, si può ancora trovare, sebbene in diversa misura, la tipica componente polemica. Vi prendono tuttavia la prevalenza e diventano predominanti, quando non lo siano unicamente, l'intento e il carattere parenetico e catechetico o l'indole omiletica.

Il suo primo scritto parenetico, la nota lettera *Ad Martyras*, cioè ai confessori della fede incarcerati e in attesa del martirio, già precede l'*Apologeticum*. Sulle difficoltà sollevate dalla persecuzione in seno alla comunità cristiana e sulla problematica del martirio egli ritornò spesso nella sua opera e specificamente nella trilogia degli anni 211-213: *De corona - Scorpiace - De fuga in persecutione*. Problemi etici particolarmente acuti presentava ai cristiani il rapporto col mondo pagano, impregnato di forme idolatriche in ogni sua manifestazione. Gli spettacoli, così frequenti nel mondo antico, assumevano quasi obbligatoriamente per il cittadino un carattere religioso e politico; le attività professionali, le strutture statali, il servizio militare parimenti ponevano il cristiano di continuo davanti alla necessità della connivenza o della rinuncia in difesa della propria fede.

Tertulliano è drastico. Negli scritti che dedicò a questo problema, *De spectaculis*, *De corona*, *De idololatria*, si rivela attento a individuare il significato idolatrico che ogni pratica o forma o gesto contiene e chiede al cristiano di astenersene rigorosamente. Il cristiano non può partecipare agli spettacoli pagani, perché sono scuola d'impudicizia e di brutalità. Il cristiano non può servire nell'esercito, perché non è lecito servire due padroni, l'imperatore pagano e Cristo; non può usare la spada, perché *chi di spada ferisce, di spada perisce*; non può profanare il giorno del Signore [domenica] facendo, per esempio, la guardia a un tempio degli idoli. Un cristiano non può fabbricare, né vendere, oggetti che possano in qualche modo servire al culto pagano; non deve darsi al commercio che è avidità e menzogna continuata; non può esercitare nessuna carica pubblica. Non può fare il maestro di scuola perché sarebbe costretto a insegnare una letteratura che elogia continuamente gli dèi. Tertulliano insomma sceglie la posizione intransigente. Il cristiano non può scendere a compromessi. Quando la netta affermazione della fede lo esiga, egli deve saper o rinunciare o denunciare, deve saper essere obiettore e confessore.

All'interno della comunità si dibattevano d'altra parte le questioni relative alla prassi sacramentale del conferimento del battesimo e della penitenza e fervevano le esigenze della formazione del fedele e della catechesi. Tertulliano difende il valore unico del primo in ordine alla salvezza, ne descrive in una commossa esaltazione il rito, cui seguiva quello della confermazione. Ma la sua alta considerazione dell'impegno che il cristiano si assume nel sacramento fa sì che egli si pronunci per dilazionare il conferimento a persone la cui maturità sia certa.

Allo scopo di evitare il dilagare del lassismo, anche il sacramento della penitenza per il perdono ecclesiale dei peccati commessi dopo

il battesimo è da Tertulliano restrittivamente ammesso una sola volta nella vita del cristiano (*poenitentia secunda et una*). Limitazioni ulteriori nella prassi penitenziale della penitenza egli avrebbe caldeggiato più tardi, da montanista, nel *De pudicitia*.

Nel *De oratione* e nel *De patientia*, due scritti intensi e insolitamente pacati, illustra l'essenza della preghiera cristiana e della pazienza cristiana, confessandosi, in quest'ultimo, come il malato che va in cerca del rimedio.

In cinque scritti (*De cultu feminarum; De virginibus velandis; Ad uxorem; De exhortatione castitatis; De monogamia*) affrontò le questioni relative alla modestia nel modo di vivere della donna cristiana; alla castità; al matrimonio, alle seconde nozze, manifestando talora uno scoperto misoginismo, derivatogli forse in parte dal sottofondo culturale africano, e una sempre più rilevante tendenza a deprezzare come un impaccio sia le prime sia le seconde nozze e ad esaltare come di importanza prioritaria o preminente, in vista della perfezione escatologica, la verginità e la continenza.

Negli scritti più tardi, composti dopo il 213 sotto l'influsso del Montanismo, il suo orientamento a ritenere norma di vita doverosa per ogni cristiano l'attuazione di ciò che è più perfetto, diventa in lui una convinzione radicata e irrinunciabile. Questo inasprì la sua polemica contro la Chiesa, che seguiva vie più moderate e comprensive della fragilità umana e dalla quale ormai, inseguendo il suo ideale di una società di santi, si era distaccato. Sprezzantemente chiamava *psychici*, secondo l'espressione paolina,[1] i fedeli che continuavano ad aderire ad essa, come incapaci e riluttanti ad accogliere le esigenze più gravi che lo Spirito veniva da ultimo indicando e a metterle in pratica.

Di certo il Montanismo avvalorò e autorizzò queste convinzioni con la fioritura carismatica che sembrava rendere sensibilmente presente e sperimentale la guida del Paraclito. Ma sarebbe un errore pensare che il Montanismo da solo ve lo abbia condotto. Molteplici fattori ve lo hanno predisposto, agendo sul suo temperamento inflessibile e per natura portato ad esigere una rigorosa coerenza.

Innanzitutto la sua formazione stoica. Dallo Stoicismo certo derivava la coscienza dell'importanza dell'etica e l'ammirazione per ogni comportamento eroico. Egli ebbe inoltre una concezione altissima ed austera del Cristianesimo, che lo spinse a procrastinare, come abbiamo visto, il battesimo: *Se si comprendessero gli oneri del battesimo, si*

1. Cf *1 Cor* 2,14-15: *Animalis (psychikós) homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei... Spiritualis (pneumatikós) autem iudicat omnia.*

*avrebbe più timore di riceverlo che di differirlo.*[2] Si aggiungano il fortissimo senso ontologico e la coscienza dell'inscindibile unità psicofisica dell'uomo, per cui la fede e la salvezza interessano la persona del credente nella sua totalità e in essa Dio stesso. Il cristiano, redento da Cristo, è membro del suo corpo, perciò il peccato che tocca la carne tocca Dio stesso;[3] redento dal sangue di Cristo, ha un solo capo: Cristo stesso. Non può quindi cercare altra libertà che quella di Cristo.[4] Altre due circostanze gli facevano sentire l'urgenza di un'ascesi severa: il rimuoversi delle persecuzioni e la fiducia nell'imminenza della *parusia*.

Anche queste sono componenti che riaffiorano sovente, dall'*Ad Martyras* al *De ieiunio adversus psychicos*. Nell'imminenza del martirio i cristiani devono essere liberi dagli impacci e davvero pronti alla morte: un *expeditum morti genus*, come i pagani riconoscevano,[5] proprio perché *tempora christianis semper et nunc vel maxime, non auro sed ferro transiguntur.*[6] Ugualmente l'attesa della *parusia* spinge a intensificare l'ascesi in preparazione al degno incontro col Cristo che ritorna nel trionfo del giudizio finale. Inoltre agiva in lui un concetto che promanava dalla sua formazione giuridica. La volontà del legislatore è soggetta a mutamenti e a perfezionamenti nel tempo. L'ultima formulazione della legge si ritiene pertanto abrogativa delle precedenti. Anche la volontà di Dio si viene esplicitando progressivamente nel tempo e propone esigenze sempre maggiori e sempre più perfette. Quando si manifesta dunque una volontà preferenziale di Dio, la precedente deve ritenersi decaduta. In questi casi, l'attenersi alle divine disposizioni anteriori è una obbedienza parziale ed è già un peccato il non voler meritare ulteriormente. Tertulliano lo asserisce espressamente a proposito delle seconde nozze.[7]

Così per Tertulliano il consiglio evangelico, diversamente da quello che fu il criterio invalso poi nella Chiesa di lasciarne l'attuazione alla libertà decisionale del singolo, assunse tutto il significato di un dovere e di un dovere impellente e inderogabile. Il suo bisogno di coerenza,

2. *De baptismo*, 18,6: *Si qui pondus intellegant baptismi magis timebunt consecutiones quam dilationem: fides integra secura est de salute!*
3. Cf *Ad uxorem*, II, 3,1.
4. *De fuga in persecutione*, 12,8.
5. *De spectaculis*, 1,5.
6. *De cultu feminarum*, II, 13,6.
7. Cf *De exhortatione castitatis*, 3,4-5: *Ostendens quid magis uelit, minorem voluntatem maiore delevit, quantoque notitiae tuae utramque proposuit, tanto definiit id te sectari debere quod declaravit se magis velle. Ergo si ideo declaravit, ut id secteris quod magis vult, sine dubio, nisi ita facis, contra voluntatem dei sapiendo, sapiendo contra potiorem eius voluntatem, magis offendis quam promereris, quod vult quidem faciendo sed quod mavult respuendo: Ex parte delinquis; ex parte, si non delinquis, non tamen promereris. Non porro et promereri nolle delinquere est?*

diventa così rigorosamente l'etica del consiglio evangelico accettato e attuato senza eccezione. Esiste dunque ormai per il cristiano, secondo Tertulliano, una sola ortoprassi: quella del più perfetto che si esprime nel consiglio evangelico e nell'ispirazione dello Spirito Santo.

Nell'urgenza degli ultimi tempi — *ecclesia in collecto est* — il cristiano, sotto la guida dello Spirito, deve dunque senza attardamenti, impegnarsi ad attuare e ad anticipare la perfezione ultima cui la Chiesa è chiamata. Pertanto in tempo di persecuzione il cristiano non può fuggire. Infatti se causa strumentale della persecuzione è il demonio, essa viene tuttavia dalla volontà di Dio. È il ventilabro che purifica la Chiesa separando chi confessa da chi rinnega la propria fede.[8] Né può comprare col denaro la propria impunità, perché come sappiamo comprato e riscattato dal sangue di Cristo, suo capo è Cristo e non è debitore di somma alcuna per il suo capo.[9] Attendendo invece il Signore nella morte del martirio o nella fine imminente, il cristiano si prepara in una più severa ascesi con digiuni e xerofagie.

Così il cristiano deve rinunciare anche alle seconde nozze e preferire la castità: lo stato più perfetto che rende più liberi per il Signore, più preparati al martirio, mentre le stesse tribolazioni presenti inducono a non cercare una posterità nei figli.[10] Il cristiano che conosce un solo Dio, conosce anche un solo matrimonio.[11]

Un concetto giuridico sta ancora a fondamento della forte restrizione riguardante il conferimento del sacramento della penitenza, che Tertulliano difese nel *De pudicitia*, e che doveva avere lo scopo di frenare o di impedire un facile lassismo.[12] Pur tenendo saldo il principio che la Chiesa ha il potere di rimettere i peccati, all'esclusivo *ius et arbitrium* di Dio è avocato il perdono dei peccati capitali, ritenuti di diritto divino, non ecclesiale: l'idolatria, l'omicidio e l'adulterio e giudicati pertanto *peccata irremissibilia* mediante il ministero sacerdotale.[13] Così lo Spirito che conduce la Chiesa, sua sposa, ad una sempre maggiore fedeltà e santità, ne affida la guida agli uomini spirituali. Al sacerdozio istituzionale lascia invece la sola funzione ministeriale.[14] Benché, per la piena comprensione e valutazione del signifi-

8. Cf *De fuga in persecutione*, 1-4.
9. Vedi qui sopra *De fuga in persecutione*, 12,8.
10. Cf *Ad uxorem*, I, 5,1 con allusione a *2 Cor* 5,8 e *Fil* 1,23, e *De exhortatione castitatis*, 12,3-4.
11. *De monogamia*, 1,2: *Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum*. I montanisti equiparavano le seconde nozze all'adulterio e alla fornicazione; perciò escludevano dal tempio i risposati come gli adulteri e i fornicatori: cf *De pudicitia*, 1,20-21.
12. *De paenitentia*, 7,2.
13. Cf *De pudicitia*, 2,12; 19,25 e *Adv. Marcionem*, IV, 9,6.
14. Si veda l'intero capitolo 21 del *De pudicitia*, in particolare si osservi la distinzione fra *doctrina et potestas apostolorum*, tra *ius et arbitrium* e *ministerium* e l'oracolo montanista, *ivi*, 21,7: «*Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant*».

cato storico dell'episodio che determinò la presa di posizione di Tertulliano[15] ci sfuggano alcune precise circostanze, né siamo in grado di ricostruire la reale portata che il dibattito ebbe in seno alla Chiesa, sembra possibile arguire che in questa occasione maturò la definitiva rottura di Tertulliano con la Chiesa istituzionale.

Certamente Tertulliano era stato trascinato al Montanismo dalle sue profonde convinzioni intellettuali e da sue forti motivazioni interiori. In esso deve aver scorto il movimento più consono al loro attuarsi. Soprattutto la sua irrinunciabile aspirazione alla più intransigente coerenza deve aver fatto sì che egli vedesse davvero affacciarsi nel movimento montanista quella Chiesa dello Spirito, società dei santi, che anticipava nel tempo la perfezione escatologica cui essa è chiamata. E il Montanismo, a sua volta, esaltò ed esasperò la sua intransigenza, prospettandola come un'esigenza dello Spirito.

Mentre rispettava l'immutabilità della *regula fidei* e favoriva l'approfondimento del dogma trinitario, esso gli doveva apparire come l'estrema manifestazione di quella progressiva esplicitazione e intensificazione delle *fidei disciplinae* che già contenute *in nuce* nella legge primordiale data ad Adamo quasi *matrix omnium praeceptorum dei*,[16] Dio ha poi continuato a perfezionare nel tempo in vista della salvezza dell'uomo.

Davanti all'ultimo, incalzante manifestarsi della volontà dello Spirito, che parla attraverso i *nuovi profeti* ed indica le più ardue attuazioni della fede, non restava che accoglierla come la nuova *disciplina* della fede che esige ciò che è più perfetto.[17] Assai probabilmente fu una ragione dogmatica quella che fece più tardi decidere Tertulliano di separarsi anche dal Montanismo. Deve esserne stata causa quella stessa frangia monarchiana di esso, che toccava precisamente il dogma della Trinità, del quale Tertulliano era stato lo strenuo teologo.

All'esperienza di isolamento e di solitudine spirituale cui egli così approdò al termine di questo suo lungo itinerario interiore sembra aver dato un'allusiva espressione nell'ultimo breve e così singolare scritto, intorno al quale si è tanto a lungo affaticata la critica, il *De pallio*. Nella forma di un fantasmagorico scherzo letterario che prende occasione da un eccentrico episodio — l'autore esce in pubblico vestito non dell'autorevole toga, ma del facile pallio dei filosofi — Tertulliano

15. Cf *De pudicitia*, 1,6. L'*Edictum peremptorium* che prometteva il perdono agli adulteri e ai fornicatori che avessero fatta penitenza.

16. Cf *Adv. Iudaeos*, 2,4-9.

17. Il progresso religioso ha per vertice il Montanismo, cf *De virginibus velandis* 1,7: *Iustitia... primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in iuventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem.*

intesse una *laudatio pallii*, che collega le trasformazioni del modesto indumento ai grandiosi mutamenti cosmici e naturali dai quali sono coinvolti uomini e animali. Una relazione si stabilisce così tra l'episodio personale dell'autore e il divenire cosmico, secondo una tematica stoica — si ricordi la lettera di consolazione di Seneca *Ad Elviam matrem* — che amava cogliere l'armonia del tutto nella corrispondenza fra il microcosmo e il macrocosmo. E ancora il richiamo a conformare l'abito *de natura et modestia*:[18] che richiama il principio stoico del *secundum naturam vivere*, in conformità quindi all'eterna volontà di Dio.

Ma l'elogio del modesto pallio, simbolo della filosofia, delle arti liberali e della vita interiore, tocca il vertice del crescendo da quando, perché ha rivestito un cristiano, diventa il simbolo della fede cristiana: *melior philosophia*. Così, pur ancora attingendo alla filosofia antica linfa vitale per il suo pensiero, l'ultimo Tertulliano rinnova la sua appassionata, irrinunciabile adesione al Cristianesimo e continua a ribadire l'affermazione della sua superiorità che già aveva intuito e asserito fin dalle sue prime opere di apologista. E, come nel *De praescriptione*, ancora lo afferra, con un insopprimibile fascino, la certezza del primato di Gerusalemme su Atene.

**Scritti parenetici**

1. *Ad Martyras* (197).

Breve lettera che vuol confortare e sostenere spiritualmente i confessori della fede che in carcere attendono il martirio. Il carcere vuol essere per il cristiano quello che fu per i profeti e per Cristo stesso il deserto: un ritiro dal quale l'animo percorre la strada che porta in cielo, una segregazione in vista di un più duro addestramento. Il martirio sarà infatti come un combattimento nell'arena che avrà il Dio vivo per preside ed arbitro, lo Spirito Santo per allenatore, Cristo per presentatore.

A questi originali spunti cristiani fanno da contrappunto esempi pagani di coraggiosa fermezza o per ostentazione di gloria o per necessità.

2. *De spectaculis* (198-200).

Il trattato, che fu composto anche in greco (cf *De corona*, 6,3), è rivolto ai fedeli, *Dei servi*, nell'intento di illuminarli e allontanarli dagli spettacoli pagani, connessi col culto idolatrico (cc. 4-13) e con la stessa vita politica e scuola di immoralità e di crudeltà (cc. 14-30).

18. Cf *De pallio*, 4,8.

8. *Ad uxorem* (200-206).

Potrebbe dirsi il testamento spirituale di Tertulliano, in due libri, nei quali dà alla moglie dei consigli da seguire in caso di vedovanza. Nel primo la esorta a rimanere vedova, poiché per una donna cristiana questo è lo stato più perfetto. Nel secondo invece considera il caso che la moglie non si senta di restare sola. La prega allora di sposare un cristiano, poiché i matrimoni tra un coniuge cristiano ed un coniuge pagano costituiscono un rischio per la fede del credente.

Al matrimonio misto contrappone la descrizione ideale della felicità di due sposi cristiani.

9. *De idololatria* (208-211).

È ripreso il problema del *De spectaculis* e del *De corona* sott'altra angolatura: quella delle forme di idolatria che compromettono l'esercizio di molte professioni pubbliche: del commerciante, degli impieghi pubblici, dell'insegnamento (la letteratura pagana è piena di lodi agli dèi).

Il cristiano dunque deve astenersi come dagli spettacoli e dal servizio militare così anche dagli uffici pubblici.

10. *De corona* (211).

In occasione del *donativum* dei figli di Settimio Severo all'esercito per ricordare la morte del padre, fra i soldati che avanzano incoronati di alloro, uno solo di essi tiene oziosamente in mano la sua corona. A chi gliene chiede ragione risponde: «*Christianus sum!*» E fu degradato, processato e condannato (c. 1,1-5). Ai confratelli di fede, che mormorano contro il soldato che col suo gesto mette a rischio la pace di cui si godeva da tempo, fondandosi sul silenzio delle Scritture, Tertulliano dimostra:

1) l'importanza della tradizione non scritta (cc. 1,6-7,2);

2) che l'uso della corona è legato storicamente al culto degli idoli (cc. 7,3-10);

3) l'incompatibilità fra la fede cristiana e l'esercizio della *militia*. Il cristiano ha un solo giuramento: quello del battesimo, e un solo servizio: quello di Cristo suo re. Perciò a lui conviene soltanto la corona di spine: ed è un'implicita esortazione al martirio (cc. 11-14).

L'epilogo (c. 15) rievoca la corona di gloria promessa dall'*Apocalisse* agli eletti e, per un contrappunto preso dal mondo pagano, l'esempio del seguace di Mitra, che rinuncia a portare la corona e potrà giudicare i cristiani. Ma è, sullo sfondo, la speranza della vittoria che sarà conseguita nel duello finale tra Cristo e l'Anticristo a ispirare e a dare senso al rifiuto di Tertulliano di ogni compromesso con una *militia* che si rivela impregnata di idolatria.

11. *Scorpiace* (211-213).

Con una originalissima metafora il trattato è presentato come un antiveleno contro la puntura dei Valentiniani, che in tempo di persecuzione vanno insinuando tra le fila dei credenti che non si deve confessare in terra e davanti alle autorità politiche, la propria fede (c. 1).

Dimostra che questa è invece la volontà di Dio con argomenti dell'Antico (cc. 2-8) e del Nuovo Testamento (cc. 9-14) mettendo in risalto la piena conformità della volontà di Dio espressa nel primo, di Cristo e degli Apostoli.

Conclude rievocando il martirio di Pietro e di Paolo e il comandamento di adorare e servire Dio solo (c. 15).

12. *De exhortatione castitatis* (211-212).

Un amico di Tertulliano è rimasto vedovo. Riprende quindi in considerazione le seconde nozze e, ancor più vibratamente che nell'*Ad uxorem*, esalta la castità e lo stato di vedovanza.

Anche le prime nozze sono considerate con minore ammirazione, come un impaccio per la vita dello spirito.

13. *De virginibus velandis* (211-212).

In questo trattato Tertulliano difende una consuetudine del mondo pagano che richiedeva che non solo le donne sposate ma anche le giovani nubili, quando escono in pubblico, si velassero il capo e il viso.

Ne trae le ragioni dalla Scrittura, dalla natura e dal miglior costume ed auspica che questa tradizione sia seguita anche nella Chiesa, come un costume che favorisce l'incessante azione dello Spirito che conduce la *disciplina* a una sempre maggiore perfezione.

14. *De fuga in persecutione* (213).

Al fratello Fabio che gli chiede se sia meglio fuggire o rinnegare sotto tortura, Tertulliano risponde che la cosa sopra tutte migliore è confessare la propria fede lasciandosi guidare con fiducia dallo Spirito. La persecuzione dipende dalla volontà di Dio, che intende purificare la Chiesa, e solo strumentalmente dal diavolo (cc. 1-4). Pertanto essa è ineluttabile né è lecito cercare di evadere con la fuga (c. 11). Anche la *nummaria fuga*, cioè il tentativo di riscattarsi sborsando del denaro, è illecita sia perché impedisce la pubblica confessione della fede davanti a tutti, sia perché è indegna di Cristo che ci ha riscattati versando il suo sangue. Degno del cristiano è solo l'atto d'amore perfetto che esclude ogni timore (cc. 12-14).

Lo scritto, per la polemica aperta contro i pastori, è manifestamente montanista.

15. *De monogamia* (213-217).

Tertulliano ha abbracciato con piena adesione le tesi montaniste al riguardo delle seconde nozze. A differenza degli Gnostici che rifiutano il matrimonio e dei cattolici che consentono di ricelebrarlo più volte, essi ammettono come lecito soltanto il primo matrimonio.

Invoca l'autorità del Paraclito (cc. 2-3) e fonda la sua argomentazione su passi biblici, tratti dall'Antico Testamento (cc. 4-7), dai vangeli (cc. 8-9), dalle lettere di Paolo (cc. 10-14), per dimostrare che la volontà di Dio si è manifestata da ultimo con maggiore esigenza che per l'avanti su questo punto. Perciò le seconde nozze non possono essere più ammesse. *Secundas nuptias, ut illicitas, iuxta adulterium iudicamus. Quid est enim adulterium quam matrimonium illicitum?* (c. 15,1). A riprova del fatto che la debolezza della carne non può essere una giustificazione sufficiente, adduce anche esempi di rifiuto delle seconde nozze dati dai pagani: essi saranno i giudici dei cristiani!

È uno dei trattati più vigorosamente e lucidamente costruito. L'entusiasmo per la nuova profezia vi è dominato fino a raggiungere una assoluta essenzialità.

16. *De ieiunio adversus psychicos* (213-217).

L'argomento di questa veemente diatriba contro i cattolici è la prassi montanista, assai severa, dei digiuni. Ne difende la necessità con argomenti desunti dall'Antico e dal Nuovo Testamento e ne illustra i vantaggi spirituali.

17 *De pudicitia* (217-222).

È una violenta protesta contro l'*edictum peremptorium* promulgato dal *pontefix maximus, episcopus episcoporum*: *Io rimetto i peccati d'adulterio e di fornicazione a coloro che hanno fatto penitenza* (c. 1,6). Si è creduto che questo *pontefix maximus* fosse il papa Zefirino (198-217); la scoperta e la pubblicazione (1851) dei *Philosophumena* (o *Elenchos*) di Ippolito fece pensare a papa Callisto (217-222) *che per primo autorizzò gli uomini a darsi ai piaceri, dicendo che a tutti egli avrebbe rimesso i peccati*. Poiché i titoli qui usati sono ironici e a quel tempo non erano impiegati per il vescovo di Roma, si è pensato anche al vescovo cartaginese, probabilmente Agrippino.

Vi sostiene la tesi che solo da Dio possono essere perdonati i peccati più gravi di idolatria, fornicazione e omicidio, commessi dopo il battesimo, non dalla Chiesa.

Il procedimento è fondamentalmente esegetico. Distingue fra peccati remissibili e irremissibili rifacendosi alla *1 Gv* 5,16 (c. 2) e restringe il significato delle parabole e degli episodi evangelici del perdono (la dramma perduta; la pecorella smarrita; il figliol prodigo; la

samaritana...) al caso dei pagani o degli altri vissuti prima della morte di Cristo (cc. 7-16). Anche le lettere degli Apostoli confermano che non v'è perdono ecclesiale per questi peccati dopo il battesimo.

Infine tratta della *potestas* come del carisma personale degli apostoli di operare miracoli. Il potere delle chiavi (*Mt* 16,19) fu dato a Pietro e fu strettamente personale (c. 21). Neppure il martire può rimettere i peccati altrui. Il battesimo di acqua come quello di sangue conferiscono solo una grazia personale. Solo Gesù Cristo ha cancellato i peccati di tutti col proprio sangue (c. 22).

18. *De pallio* (222-223).

L'autore vi prende la difesa del pallio, dacché un giorno, uscito in pubblico indossando un pallio invece della consueta solenne toga romana, i suoi concittadini lo criticavano: «Dalla toga al pallio?».

Il breve e assai singolare scritto, dopo l'*exordium* e la *narratio* (c. 1,1-3), tratta del cambiamento (cc. 2-4) che investe la natura e il cosmo e i popoli e gli animali fino all'evoluzione dell'agile e dimesso indumento, che pure è venuto trasformandosi nel tempo. Tesse infine l'*elogio* del pallio (cc. 5-6). Indossato, prima della toga, da persone d'ogni rango, è la divisa dei filosofi, dei poeti e dei maestri. Il simbolo insomma della vita interiore e delle arti liberali.

Da quando ha rivestito un cristiano esso è anche l'insegna della libertà interiore che viene da una *melior philosophia*!

## *AD MARTYRAS*[19]

**Ai confessori in carcere**

1. 3. Innanzitutto, o benedetti, *non vogliate rattristare lo Spirito Santo*[20] che è entrato con voi nel carcere. Ora se non fosse entrato con voi, neppure voi oggi vi sareste dentro; perciò fate in modo che continui a rimanervi, con voi, e così dal carcere vi porti al Signore. 4. Certo il carcere è la casa del diavolo, vi tiene quelli della sua cricca. Ma voi siete arrivati fino in carcere proprio per abbatterlo anche in casa sua; fuori infatti l'avevate già affrontato e abbattuto. 5. Non permettete che il diavolo dica: li ho in pugno, li tenterò con meschini risentimenti, con defezioni o con dissensi tra loro. (...)

19. Traduzione di GRAMAGLIA P. A., *Tertulliano. Ai martiri* ( = LCO.T 22), Alba/Roma 1982.

20. *Ef* 4,30.

2. 1. Naturalmente è più che comprensibile che vi abbiano accompagnato fino alla soglia del carcere tutti i vostri bagagli che opprimono l'animo; fin lì sono giunti anche i vostri familiari. Ma poi siete stati segregati persino dal mondo e a maggior ragione dalla società pagana e dalle sue istituzioni. Non lasciatevi spaventare dal fatto di essere stati segregati dal mondo. Perché se ci pensiamo un po', riflettendo che è proprio il mondo piuttosto ad essere un carcere, comprenderemo che, anziché entrare in carcere, voi in realtà da un carcere siete usciti. 2. Più scuro è il buio nel mondo, buio che acceca i cuori degli uomini; il mondo porta catene più pesanti che imprigionano le anime stesse degli uomini; una puzza peggiore vien su dal mondo, sono le dissolutezze degli uomini. 3. Infine nel mondo ci sono assai più colpevoli, vale a dire l'intera razza degli uomini, sono in attesa non già del processo dal proconsole bensì del giudizio di Dio.

4. Pertanto voi, o benedetti, potreste quasi considerarvi come trasferiti da un carcere a una semplice detenzione vigilata. C'è buio, ma la luce siete proprio voi;[21] ci sono i ceppi, ma voi siete liberi per Dio; lì si sente un brutto lezzo, ma voi siete un soave profumo;[22] siete in attesa di giudizio, ma siete voi quelli che farete il processo ai vostri giudici.[23]

5. Lì può rattristarsi solo chi ha nostalgie per quel che si gode nel mondo. Il cristiano, anche fuori del carcere, ha rinunziato al mondo, se poi è in carcere ha rinunziato ad un mondo che altro non è se non un carcere; non ha importanza per voi in quale posto del mondo vi troviate, perché voi siete fuori del mondo.

6. Se anche avete perso qualche piacere della vita, è pur un buon affare perdere qualcosa per ottenere maggiori guadagni, e non parlo ancora di quel premio al quale Dio invita i martiri. Facciamo per ora un semplice confronto tra la vita nel mondo e la vita in carcere, vediamo se in carcere lo spirito non guadagni di più di quanto perda la carne. 7. Infatti, quel che è giusto la carne non lo perde perché ci pensano la sollecitudine della Chiesa e la carità dei fratelli; ma in più lo spirito riesce ad ottenere ciò che è sempre utile alla fede. Perché tu non vedi più gli dèi che non sono il tuo Dio, non t'imbatti nelle loro statue, non ti mescoli più con la gente per prendere parte alle loro feste pagane, non ti arriva in faccia il lurido tanfo dei sacrifici, non ti colpiscono più le grida di spettacoli ove la gente si esalta in atrocità, in pazzie o in sconcezze, i tuoi occhi non si incagliano

21. Cf *Mt* 5,14; *Ef* 5,8.
22. Cf *Ef* 5,2.
23. Cf *1 Cor* 6,2.

più sulle insegne dei bordelli pubblici, sei libero da scandali, da tentazioni, da cattivi ricordi e ormai anche dalla persecuzione.

8. Ad un cristiano il carcere offre quanto ai profeti offriva il deserto. Persino il Signore si ritirava assai di frequente nella solitudine per essere più libero nella preghiera e per appartarsi dal mondo;[24] ma alla fine fu nella solitudine che manifestò la sua gloria ai discepoli.[25] Non chiamiamolo più carcere, chiamiamolo ritiro.

9. Anche se il corpo vi è imprigionato e la carne vi è detenuta, allo spirito è aperto l'universo intero; lascia vagare il tuo spirito, lascialo andare per gli spazi; non metterti innanzi agli occhi parchi ombrosi o lunghi portici ma quella strada che porta a Dio; ogni volta che la percorrerai con il tuo spirito, non ti troverai più in carcere. 10. Il dolore dei ceppi ai piedi non si sente più quando l'animo è in cielo. L'animo si porta in giro l'uomo intero, lo fa andare dove vuole. E dove sarà il tuo cuore, là sarà anche il tuo tesoro.[26] Sia dunque il nostro cuore là dove vogliamo avere il tesoro.

## *DE SPECTACULIS*[27]

### Lo spettacolo del giudizio finale

Una deterrente prospettiva dello spettacolo finale del Giudizio conclude il trattato. I pagani ora godono e irridono le sofferenze dei martiri cristiani, ma al termine della storia il Cristo trionfante capovolgerà le parti per l'eternità. La pagina, terrificante e impietosa per i pagani, è un capolavoro letterario per la singolare abilità che Tertulliano dispiega nella descrizione surrealista, di chiaro effetto oratorio...

**30.** 1. Quale spettacolo, poi, sta per darci l'avvento del Signore, ormai innegabile, ormai glorioso, ormai trionfante! quale sarà l'esultanza degli angeli e la gloria dei santi che risuscitano! quale sarà, subito dopo, il regno dei giusti! quale la nuova Gerusalemme! 2. Ma certo restano altri spettacoli, in quel giorno supremo del Giudizio universale (quel giorno verso cui sono scettici i pagani e che è oggetto di scherno), allorché il mondo così decrepito e tante generazioni si

24. Cf *Mc* 1,35.
25. Cf *Mt* 17,1-8 e paralleli.
26. Cf *Mt* 6,21.

27. Traduzione di CASTORINA E., *Tertulliani De Spectaculis*, Firenze 1961.

dissolveranno in un comune incendio. 3. Quale spettacolo grandioso, allora! Che cosa ammirerò? di che cosa mi farò beffe? dove potrei godere, dove potrei esultare tanto, contemplando tanti e tali re, che si annunziavano accolti in cielo, gemere profondamente nelle tenebre dell'abisso in compagnia di Giove in persona e dei suoi compagni d'Olimpo? e gli organizzatori delle persecuzioni del nome del Signore liquefarsi in fiamme più crudeli di quelle, così spietate contro i cristiani, con le quali essi stessi incrudelirono? 4. Chi inoltre? quei filosofi così sapienti, pieni di rossore sotto gli occhi dei loro discepoli che ardono nel fuoco insieme con essi e ai quali davano a intendere che nulla ha a che fare con Dio e asserivano che l'anima non esiste o che non sarebbe tornata nel corpo d'una volta! e anche i poeti trepidanti non davanti al tribunale di Radamanto o Minosse, ma di quel Cristo che non si aspettavano! 5. Allora, saranno maggiormente da ascoltare i tragedi, certo più vocianti, trattandosi della disgrazia propria; allora, saranno da osservare bene gl'istrioni, resi molto più agili dalle fiamme che li fanno contorcere; allora, sarà da ammirare l'auriga, rosseggiante da capo a piedi nel carro di fuoco; allora, saranno da contemplare anche gli atleti che lanciano il giavellotto non nei ginnasi ma in mezzo alle fiamme: senonché, neanche allora li vorrò davanti al mio sguardo, ché preferirò rivolgere l'occhio insaziabile su coloro che infierirono contro il Signore.

6. Questi, dirò, è quel figlio d'un falegname o d'una meretrice, il distruttore del sabato, il samaritano, l'indemoniato: questi è colui che compraste da Giuda, questi è colui che fu seviziato con la canna e con gli schiaffi, umiliato con gli sputi, dissetato con fiele e aceto; questi è colui che di nascosto i discepoli trafugarono perché si dicesse che era risorto, o che l'ortolano cacciò via perché le sue lattughe non fossero danneggiate, dato il numero di quelli che andavano e venivano. 7. Che tu miri tali spettacoli, che di essi tu esulti, qual pretore o console o questore o sacerdote ti potrà assicurare, con tutta la sua generosità? E nondimeno questi fin da ora, in qualche modo, per virtù della fede, se l'anima se li vuol raffigurare, li abbiamo come davanti agli occhi. Del resto, quali dovranno essere quelli che *l'occhio mai vide, né l'orecchio udì, né passarono mai per la fantasia dell'uomo*[28]? Ben più attraenti, credo, del circo, del teatro e dell'anfiteatro, di tutti gli stadi di questo mondo!

28. *1 Cor* 2,9.

## *DE ORATIONE*[29]

### Padre nostro!

**2.** 1. Quando diciamo: *Padre che sei nei cieli,*[30] confessiamo Dio ed esprimiamo la nostra fede in Lui. Difatti, preghiamo Dio e Gli ricordiamo la nostra fede, per la quale soltanto è possibile pregare così. Sta scritto: *A quanti avranno creduto in Lui, ha dato il potere di essere chiamati figli di Dio.*[31] 2. E comunque, il Signore stesso, spessissimo chiamò Dio Padre per noi,[32] anzi ci comandò di non chiamare nessuno padre sulla terra, se non Colui che abbiamo chiamato Padre nel cielo.[33] Pregando così, perciò, osserviamo anche il precetto del Signore. 3. Beati quelli che conoscono il Padre! Questo rimproveriamo a Israele; questo lo Spirito rimprovera al cielo e alla terra: *Ho generato figli, ed essi non mi hanno conosciuto.*[34] 4. Chiamandolo, dunque, Padre, lo confessiamo anche Dio. Questo titolo esprime la nostra pietà e la sua potenza. 5. Nel titolo di Padre s'invoca poi, allo stesso tempo, anche il Figlio. Egli, infatti, disse: *Io e il Padre siamo una sola cosa.*[35]

6. Né dimentichiamo la Chiesa madre, perché il padre e il figlio richiamano di necessità la madre, nella quale trova il suo fondamento il nome stesso di padre e di figlio. 7. Con un sol genere o una sola parola onoriamo Dio con tutti i suoi, ci ricordiamo del precetto e denunziamo quelli che si dimenticano di avere un Padre.

### Tutte le creature pregano

**29.** 4. Anche tutti gli angeli pregano, prega ogni creatura, pregano le pecore e le fiere. Esse genuflettono quando, uscendo dagli ovili e dalle tane, guardano al cielo col movimento della bocca che non rimane oziosa, facendo vibrare il loro spirito come loro sanno fare. Anche gli uccelli, levandosi, si rivolgono al cielo ed, alzandosi in volo, aprono le ali al posto delle mani, formando una croce, e dicono qualcosa che sa di preghiera. Che altro bisognerebbe dire sulla preghiera? Che pure il Signore ha pregato. A lui ogni onore e potenza nei secoli dei secoli.

29. Traduzione di VICARIO L., in GROSSI V. VICARIO L., *Il Padre nostro* (= CCA.T), Roma 1979, pp. 36-79: *Tertulliano: La preghiera.*
30. *Mt* 6,9.
31. *Gv* 1,12; cf *1 Gv* 3,1.
32. *Mt* 5,48; 6,1b.
33. *Mt* 23,9.
34. *Is* 1,2.
35. *Gv* 10,30.

**Noi siamo i pesciolini che nasciamo nell'acqua**

**1.** 1. Sul mistero dell'acqua del nostro battesimo, di quell'acqua con cui vengono lavati i peccati commessi nell'accecamento della vita passata, e con cui noi veniamo liberati per la vita eterna, non sarà certo inutile questo libretto. Servirà anzi ad istruire sia coloro i quali sono seriamente impegnati ad approfondire le loro convinzioni religiose, sia quei cristiani che, pur con la stessa fede, si accontentano tuttavia di credere senza rendersi conto del significato delle tradizioni vissute e così, nella loro ignoranza, si portano con sé una fede che può essere messa facilmente a repentaglio. 3. Noi pesciolini secondo il nostro *ichtys*, Gesù Cristo, nasciamo nell'acqua e non siamo salvi se non permanendo nell'acqua. (...)

Il Signore suole scegliere umili mezzi per attuare i suoi disegni (c. 2); l'acqua è stata oggetto di predilezione divina fin dalla creazione del mondo (c. 3) e, santificata, è mezzo di santificazione (c. 4). L'acqua battesimale deve essere prima benedetta (*prima testimonianza in Occidente*).

**«*Spiritus Dei ferebatur super aquas*» (*Gen* 1,2). Invocato dal vescovo, lo Spirito si ferma sull'acqua battesimale e la santifica**

**4.** 4. Pertanto qualsiasi tipo di acqua in virtù di una prerogativa che le appartiene dalle origini può assumere in sé il potere misterioso di santificare qualora Dio venga invocato su di essa; subito infatti sopraggiunge dal cielo lo Spirito che si posa su tali acque santificandole con la sua presenza; le acque naturalmente vengono rese sante e si impregnano della potenza e della capacità di poter a loro volta santificare altri.

5. L'evento battesimale assomiglia ad un atto estremamente semplice; dato che i nostri peccati sono come la sporcizia che ci insozza, noi ci laviamo con acqua. Ma i peccati non lasciano segni sul nostro corpo, poiché nessuno porta sulla sua pelle macchie di idolatria, di dissolutezza o di frode; invece tali sconcezze insozzano l'animo, il vero responsabile del peccato, poiché è l'animo che fa da padrone mentre il corpo è al suo servizio. Tuttavia tutti e due, animo e corpo, sono coinvolti nella responsabilità morale della colpa, l'animo per averne preso l'iniziativa e il corpo per averne favorito l'esecuzione. Pertanto nel caso del battesimo, una volta che le acque abbiano acquisito

36. Traduzione di GRAMAGLIA P. A., *Tertulliano. Il battesimo* ( = LCO.T), Alba/Roma, 1979.

per intervento dell'Angelo quasi una capacità di guarire,[37] l'animo in esse viene lavato come se fosse un corpo e il corpo vi viene purificato come se fosse un animo.

Anche nelle religioni pagane il bagno è usato come iniziazione (c. 5), nel battesimo cristiano non è solo l'abluzione del corpo che conferisce la grazia, ma il gesto sacro e la formula trinitaria (c. 6). Il battesimo è subito seguito dall'unzione (c. 7) e poi dalla Confermazione. (c. 8).

**La sacra unzione**

**7.** 1. Poi, usciti dal bagno, veniamo unti con olio benedetto in conformità all'antica prassi secondo la quale coloro che erano scelti per il sacerdozio venivano abitualmente unti con olio versato da quel corno con cui Aronne era stato unto da Mosè;[38] ecco perché venivano chiamati «*christi*», cioè unti, e la parola greca «*chrisma*» vuol dire appunto unzione; anche il nome del Signore, cioè il nome di Cristo, ha la stessa derivazione linguistica; naturalmente nel caso di Cristo si tratta di un'unzione spirituale perché egli fu unto con Spirito per opera di Dio Padre, come si legge negli *Atti: Si sono radunati in questa città contro il tuo santo Figlio che tu avevi unto*.[39] 2. Anche nel nostro caso l'olio dell'unzione si spande sì sul corpo, ma ha una utilità spirituale, esattamente come il rito stesso del battesimo che è senza dubbio un gesto fatto sul corpo, dato che veniamo immersi nell'acqua, ma con una efficacia spirituale dal momento che veniamo liberati dai nostri peccati.

**La Confermazione**

**8.** 1. Poi ci viene imposta la mano con una preghiera di benedizione per invocare e invitare lo Spirito Santo. (...) 3. In quel momento lo Spirito davvero Santo discende volentieri dal Padre per venire su quei corpi ormai purificati e benedetti; egli riposa sulle acque del battesimo come se riconoscesse in esse la sua dimora originaria.[40] (...)

**Le anticipazioni della funzione salutare dell'acqua**

**9.** 1. E quanti benefici della natura, quanti doni privilegiati della grazia, quante solennità rituali, quante prefigurazioni, anticipazioni e profezie hanno precisato la funzione dell'acqua nella prassi religiosa!

37. Cf *Gv* 5,4.
38. Cf *1 Sam* 16,13; *Es* 30,30; *Lev* 8,12.
39. *Atti* 4,27.
40. Cf *Gen* 1,2.

Innanzitutto c'è il popolo liberato dall'Egitto che riuscì ad attraversare l'acqua sfuggendo all'esercito del re egiziano; l'acqua annientò il re in persona assieme a tutte le sue truppe.[41] Ci può essere una prefigurazione più chiara del sacramento del battesimo? Basta guardare ai pagani che vengono liberati da questo mondo, senza dubbio attraverso l'acqua, e che abbandonano, travolto nell'acqua, il diavolo, il loro tiranno di prima.

2. Poi c'è l'acqua amara che, trasformata con il legno di Mosè diventa di nuovo potabile e molto buona;[42] quel legno era Cristo che guarisce con la sua potenza i corsi delle acque, prima avvelenate e amare, trasformandoli in acque davvero salvifiche, quelle del battesimo.

3. Queste sono le acque che sgorgavano per il popolo dalla pietra che l'accompagnava;[43] perché, se la pietra era Cristo, certamente è tramite l'acqua che, come possiamo costatare, il battesimo riceve la sua consacrazione in Cristo. Ben grande è presso Dio e presso il suo Cristo il valore dell'acqua e tale valore è il fondamento del battesimo.

4. Sempre l'acqua accompagna Cristo! Anche lui viene battezzato nell'acqua;[44] viene invitato a nozze e con l'acqua inaugura le prime prove del suo potere di far miracoli;[45] mentre predica invita gli assetati a bere la sua acqua di eternità;[46] mentre insegna la carità indica come opere di amore anche solo un bicchiere d'acqua donato ad un proprio simile;[47] si prende un po' di sollievo presso un pozzo,[48] cammina sull'acqua,[49] gli piace passare da una parte all'altra del lago,[50] serve l'acqua ai suoi discepoli.[51] Fino alla passione si possono trovare testimonianze a favore del battesimo; quando viene condannato alla crocifissione, c'è ancora l'acqua, questa volta per le mani di Pilato;[52] quando viene trafitto, dal costato vien fuori dell'acqua e la lancia del soldato ne sa qualcosa.[53]

Il battesimo è necessario per la salvezza: anche Gesù ha voluto essere battezzato (c. 11). Ma come dunque poterono essere salvi gli Apostoli, giacché, se si eccettua Paolo, non ci consta che siano stati battezzati ? (c. 12). Il battesimo non era richiesto prima della risurrezione di Cristo (c. 13).

41. Cf *Es* 14,28.
42. Cf *Es* 15,25.
43. Cf *Es* 17,6; *1 Cor* 10,4.
44. Cf *Mt* 3,13; *Mc* 1,9; *Lc* 3,21.
45. Cf *Gv* 2,2-11.
46. Cf *Gv* 4,14.
47. Cf *Mt* 10,42; *Mc* 9,41.
48. Cf *Gv* 4,6.
49. Cf *Mt* 14,25; *Mc* 6,48; *Gv* 6,19.
50. Cf *Mt* 14,34; *Mc* 6,53.
51. Cf *Gv* 13,5.
52. Cf *Mt* 27,24.
53. Cf *Gv* 19,34.

## C'e un solo battesimo, quello della Chiesa

**15.** 1. Assolutamente unico è il nostro battesimo, come è evidente sia dal *Vangelo* del Signore[54] che dalle *Lettere* di Paolo,[55] perché unico è Dio e una sola è la Chiesa nei cieli.

2. Quale soluzione adottare allora nei riguardi degli eretici? Spero che qualcuno esamini la questione meglio di me. Comunque la norma del battesimo riguarda solo noi perché gli eretici non hanno niente a che vedere con la nostra prassi; sono stati privati della comunione con noi e perciò ci sono evidentemente estranei. Non debbo riconoscere in loro un precetto che è stato dato a me, perché noi e loro non abbiamo né lo stesso Dio né lo stesso identico Cristo, perciò neppure il loro battesimo è uguale al nostro perché non è lo stesso. Quelli non possono avere il battesimo dal momento che lo praticano al di fuori della norma stabilita, e se non l'hanno non possono metterlo in conto né possono riceverlo. Del resto di questa questione abbiamo già trattato in modo più completo in un'opera scritta in greco.

3. Una sola volta nella vita accediamo al lavacro battesimale e una sola volta vengono lavati i peccati proprio perché non si devono più commettere. Invece Israele pratica ogni giorno i suoi lavacri perché ogni giorno si insudicia. Ebbene appunto perché tutto ciò non si ripetesse anche tra noi, è stata sancita l'esigenza di un solo battesimo. O acqua meravigliosa! Essa lava una volta per sempre, non è uno zimbello di cui i peccatori possono fare quello che vogliono e, senza lasciarsi contaminare dalle continue sozzerie, non inquina mai a sua volta coloro che in essa vengono lavati con il battesimo.

## Il battesimo di sangue

**16.** 1. A dire il vero, abbiamo ancora un secondo battesimo, anch'esso unico, il battesimo di sangue, di cui il Signore disse: *Devo ancora ricevere un battesimo*,[56] benché in realtà fosse già stato battezzato. Egli era venuto, come scrisse Giovanni, *con acqua e sangue*,[57] cioè per essere battezzato nell'acqua e per essere glorificato nel sangue.

2. Pertanto egli tramite l'acqua del battesimo fa sentire la sua chiamata e tramite il sangue del martirio concretizza definitivamente la sua elezione; perciò questi due battesimi li fece uscire dalla ferita del suo costato colpito dalla lancia,[58] perché quelli che credono nel suo

54. Cf *Gv* 13,10.
55. Cf *Ef* 4,5.
56. *Lc* 12,50.
57. *1 Gv* 5,6.
58. Cf *Gv* 19,34.

sangue debbono poi essere lavati nell'acqua e quelli che si sono lavati nell'acqua debbono poi lavarsi nel loro sangue. Il martirio è un battesimo che sostituisce il lavacro se non lo si è ricevuto e che lo rinnova se lo si è perso.

### I ministri del battesimo

**17.** 1. Prima di concludere questa breve esposizione non resta che spiegare la prassi seguita nell'amministrare e nel ricevere il battesimo. Per quanto concerne l'amministrazione la facoltà di battezzare spetta innanzitutto al sommo sacerdote, cioè al vescovo, se è presente, poi ai presbiteri e ai diaconi, ma sempre con l'autorizzazione del vescovo, a motivo del rispetto verso le dignità ecclesiastiche, perché se c'è tale rispetto si riesce a conservare anche la pace ecclesiale.

2. Tuttavia anche i laici hanno la facoltà di battezzare; quello che tutti ricevono allo stesso titolo, può anche essere da tutti ugualmente amministrato. O forse si vorrebbe far credere che i discepoli del Signore già allora si facevano chiamare vescovi o presbiteri o diaconi? Nessuno ha il diritto di tenere in riserva per sé la predicazione; allo stesso modo il battesimo, che è anch'esso una ricchezza donata a tutti da Dio, può essere da tutti amministrato. Ma proprio per questo ai laici si impone ancor più una prassi di riservatezza e di modestia perché i riti battesimali sono di competenza delle autorità e non ci si deve arrogare il ministero caratteristico del vescovo. (...)

### Il battesimo non deve essere conferito alla leggera, specialmente ai bambini

**18.** 4. Pur tenendo conto delle situazioni, delle disposizioni e anche dell'età di ogni persona, rimandare il battesimo presenta maggiori utilità, soprattutto quando si ha a che fare con bambini. Se non ci sono casi proprio gravi, che necessità c'è di mettere anche i padrini nel rischio di non poter neppure mantenere, in caso di morte, le promesse che hanno fatto o di trovarsi frustrati se quei bambini crescono poi con cattive tendenze?

5. Certamente il Signore ha detto: *Non impedite ai bambini di venire a me.*[59] Vengano pure, ma quando saranno più grandi e potranno essere istruiti, vengano pure quando potranno sapere dove vanno; diventino pure cristiani, quando saranno in grado di conoscere Cristo! Perché mai bambini innocenti dovrebbero aver tanta fretta di

59. *Mt* 19,14.

ricevere il perdono dei peccati? Per gli affari della nostra vita ordinaria nel mondo ci comportiamo con prudenza assai più guardinga; ad un bambino nessuno affida l'amministrazione di beni terreni, perché allora affidargli la responsabilità di beni divini? Imparino pure loro a chiedere la salvezza perché si veda con chiarezza che tu la salvezza la dai a chi la chiede!

6. Per motivi non meno seri dovrebbero rimandare il loro battesimo tutti quelli che non si sono ancora sposati; molti pericoli e molte prove stanno davanti a loro, si tratta di gente ancora vergine che sta crescendo negli anni o di gente vedova che non sa ancora che pesci pigliare;[60] costoro dovrebbero rimandare il battesimo fino a quando non si siano decisi o a sposarsi o a impegnarsi con coraggio nella castità. Se comprendessero davvero quale responsabilità e quale impegno implichi il battesimo, avrebbero più timore a riceverlo che a rimandarlo! Solo una fede completa e matura può essere sicura di ottenere la salvezza!

## *DE PAENITENTIA*

### Che cosa è l'esomologèsi

**9.** 1. Di questa penitenza seconda ed unica[61] il procedimento è più rigoroso e la prova più laboriosa, perché non si tratti solamente di un fatto interiore della coscienza, ma si esplichi anche in qualche atto esteriore. 2. Questa azione — con parola greca più espressiva e più usata — si chiama *exomológhesis* [*esomologèsi, confessione*]: con essa noi confessiamo il nostro pentimento al Signore, non già per il fatto che egli lo ignori, ma perché con la nostra confessione Egli riceve una soddisfazione; dalla confessione nasce il pentimento, e il pentimento placa Dio. 3. L'esomologèsi è quella disciplina che prescrive all'uomo di umiliarsi e di prosternarsi, imponendo un regime di vita, che attiri la compassione a cominciare dallo stesso vestito e dal vitto: 4. essa impone che il penitente si corichi sul sacco e nella cenere, che abbassi il corpo negli stracci e abbandoni l'anima alla tristezza, che sconti con un trattamento rude i peccati commessi. L'esomologèsi conosce soltanto per cibo e per bevanda cose semplici, in conformità

60. Cf *1 Tm* 5,13.
61. *Seconda* perché successiva al battesimo, *unica* perché è concessa una sola volta nella vita.

al bene dell'anima, non al piacere del ventre. Impone di alimentare d'ordinario le preghiere con digiuni, di gemere, di piangere, di muggire giorno e notte al Signore Dio tuo, di prosternarsi ai piedi dei sacerdoti, d'inginocchiarsi davanti agli altari di Dio, e incarica i fratelli d'intercedere per ottenere il perdono.

5. Tutto questo l'esomologèsi lo fa per dare pregio alla penitenza, per onorare il Signore nel timore del pericolo, per sostituirsi allo sdegno divino pronunciandosi essa stessa contro il peccatore, per rendere vani, o meglio, per cancellare, con sofferenze temporanee, i supplizi eterni. 6. Quando dunque l'esomologèsi prostra l'uomo nella polvere, lo innalza; quando lo rende squallido, lo purifica; quando l'accusa, lo scusa; quando lo condanna, l'assolve. Credilo, quanto meno avrai risparmiato te stesso, tanto più ti risparmierà Dio.[62]

## *AD UXOREM*[63]

**Alla moglie**

**II. 8,** 6. Come riusciremo mai a descrivere la beatitudine di quel matrimonio, che è combinato dalla chiesa, confermato dall'offerta eucaristica e sigillato dalla preghiera di benedizione! Gli angeli lo notificano e il Padre lo ratifica. Neppure sulla terra infatti i figli possono sposarsi a giusto titolo senza il consenso dei loro padri.

7. Quale coppia sarà mai quella di due cristiani, aggiogati da una sola speranza, da un solo desiderio, da una sola disciplina e dalla medesima condizione di servi! Tutti e due fratelli, tutti e due compagni di servizio. Nulla li separa né nello spirito né nella carne, anzi sono veramente due in una sola carne.[64] Dove vi è una sola carne, vi è anche un solo spirito; insieme pregano, insieme si prostrano a terra, insieme compiono i loro digiuni; si istruiscono l'un l'altro, si esortano l'un l'altro e si incoraggiano l'un l'altro.

8. Insieme li trovi tutti e due nella chiesa di Dio, insieme al banchetto di Dio, insieme nelle ristrettezze, nelle persecuzioni, nei momenti di sollievo. Uno non ha nulla da nascondere all'altro, uno non deve sottrarsi all'altro, uno non è motivo di fastidio per l'altro. Con tutta libertà si va a trovare un infermo e si porta aiuto ad un bisognoso. Le elemosine le fanno senza angosciarsi, al sacrificio si recano senza

62. Un caso di esomologèsi che dura tutta la vita è citato da IRENEO, *A. H.*, 1, 13,5; EUSEBIO, *H. E.*, 5,28,8-12, espone l'esomologèsi temporanea di Natalio.

63. Traduzione di GRAMAGLIA P. A., *Tertulliano. Il matrimonio nel cristianesimo preniceno* ( = CCA.T), Roma 1988.

64. Cf *1 Cor* 6,16.

inquietudine, i loro impegni quotidiani li esplicano senza ostacoli. I segni di croce non devono farli di nascosto, le feste le celebrano senza panico e le preghiere di benedizione non devono dirle in silenzio. A voce alta riecheggiano tra loro due salmi e inni,[65] anzi si sfidano reciprocamente a chi canta meglio al loro Signore. Vedendo e ascoltando tali cose Cristo gioisce. Manda loro la sua pace. Dove ve ne sono due,[66] la c'è anche lui e dove egli è presente, non c'è il Maligno.

9. Sono queste le cose che la summenzionata parola dell'apostolo, sia pure nella sua concisione,[67] ha lasciato alla nostra comprensione. Richiamatele alla mente, se ce ne sarà bisogno, e fondandoti su di esse non seguire l'esempio di certe donne. Non è consentito ai cristiani contrarre in altro modo il loro matrimonio e quand'anche lo fosse, non gioverebbe affatto.[68]

## *DE PATIENTIA*[69]

**La pazienza di Cristo**

3. 1. Si potrà però considerare questo aspetto della pazienza divina come lontano da noi, forse come delle regioni celesti; ma quello che fra gli uomini, palesemente, in terra, fu afferrato — per così dire — con le mani? 2. Dio patisce di venir concepito: aspetta nel grembo della madre e dopo nato sopporta di crescere e adulto non brama d'esser riconosciuto, ma fa contumelia a se stesso e vien battezzato dal suo servo e respinge con le sole parole gli assalti del tentatore. 3. Diventando da Signore maestro che insegna agli uomini a sfuggire alla morte, e naturalmente per la salvezza, insegna a perdonare le offese alla pazienza. 4. Non litigava, non protestava, né alcuno nelle piazze udì la sua voce; non ruppe la canna fessa, non spense il lucignolo fumoso. (Non aveva mentito il profeta, anzi la testimonianza di Dio stesso che nel Figlio ripose il suo spirito con tutta la pazienza). 5. Non rifiutò alcuno che volesse a lui aderire, di nessuno sprezzò la mensa o il tetto, bensì provvide personalmente a lavare i piedi ai discepoli. 6. Non spregiò i peccatori, non i publicani, non si adirò nemmeno con quella città che non lo volle ricevere, mentre anche i discepoli volevano che comparissero fuochi dal cielo su tanta oltraggiosa città. Curò gli ingrati, non si difese da chi lo insidiava.

65. Cf *Col* 3,16.
66. Cf *Mt* 18,20.
67. Cf *1 Cor* 7,39.
68. Cf *1 Cor* 6,12.

69. Traduzione di SCIUTO F., *Tertulliano. Tre opere parenetiche (Ad martyras, De patientia, De paenitentia)*, Catania 1961.

**Pazienza cristiana e pazienza pagana**

**15.** 6. (...) Dove è Dio lì è la sua alunna, cioè la pazienza. 7. Quando lo spirito di Dio discende, la pazienza lo segue indivisibile. Se non la accoglieremo insieme allo Spirito, dimorerà sempre in noi? Appunto, non so se potrebbe perseverare a lungo, ché quello senza la sua compagna e servitrice in ogni tempo e luogo necessariamente starà nell'afflizione e non potrà da solo sostenere tutti i colpi inferti dal suo Nemico mancando del mezzo per sostenerli.

**16. 1**. Questo è il sistema della pazienza, questa la sua disciplina, questa l'opera della celeste e vera, cioè la cristiana e non falsa e ignominiosa pazienza come quella delle genti terrene. 2. Infatti il diavolo per voler esser invidioso del Signore anche in questo, quasi da pari a pari (che il male e il bene sono perfettamente uguali per quanto riguarda la loro grandezza), insegnò anche ai suoi la propria pazienza. 3. È quella che sottopone alla signoria delle mogli mariti venali per la dote o trafficanti nel lenocinio; quella che per poter approfittare degli orfani tollera tutte le fatiche d'una forzata devozione, di bugiarde dimostrazioni d'affetto; quella che a prezzo della sottomissione del proprio volere a patroni da vergognarsene fa dediti alla gola i mangioni. 4. Le nazioni conoscono della pazienza siffatte caratteristiche, s'impossessano della nomea di così gran bene mediante sozze operazioni: pazienti verso i rivali, i ricchi e gli allettatori, vivono impazienti solo di Dio. Ma stiano attente con la pazienza loro e del loro capo aspettata dal fuoco di sotterra! 5. Da parte nostra, si ami la pazienza di Dio, la pazienza di Cristo: rendiamogli ciò ch'egli stesso spende per noi, offriamogli la pazienza dello spirito, la pazienza della carne, noi che nella resurrezione della carne e dello spirito crediamo!

## *DE CORONA*[70]

**Il soldato confessore è degradato**

**1.** 1. È accaduto poco fa. Si distribuiva in caserma per appello nominale una gratifica di paga concessa dalla magnanimità dei gloriosissimi Imperatori; i soldati si presentavano con una corona di alloro sul capo. Ma uno di loro, assai più soldato di Dio e molto più coraggioso di quegli altri fratelli i quali si erano invece illusi con la presunzione di poter servire a due padroni,[71] lui, unico tra tutti, si presenta

70. Traduzione di GRAMAGLIA P. A., *Tertulliano. La corona* (= LCO.T 4), Alba/Roma 1980.

71. Cf *Mt* 6,24; *Lc* 16,13.

all'appello a testa scoperta tenendo in mano la corona senza usarla. Dal suo atteggiamento tutti capivano ormai che era un cristiano. Splendido cristiano che dava nell'occhio a tutti!

2. Allora gli altri soldati, uno dopo l'altro, incominciano a segnarselo a dito, quelli più lontani se la ridono, quelli più vicini invece si arrabbiano. Immediatamente si sentono per tutto il campo i commenti a bassa voce. Il soldato viene denunciato e portato di persona davanti al tribuno; ormai era arrivato al suo turno. Il tribuno gli fece subito una domanda: Perché questo atteggiamento così diverso da quello degli altri soldati? Quello rispose: Non mi è lecito comportarmi come fanno gli altri. Gli si chiese il motivo ed egli rispose: Perché sono Cristiano. Che meraviglioso soldato! In Dio è tutta la sua gloria! Si prende allora la decisione di processarlo, si stende agli Atti una denuncia formale e il soldato incriminato viene inviato al tribunale militare prefettizio.

3. Subito depose il pesantissimo mantello militare, iniziando in tal modo ad alleggerirsi con le sue dimissioni; poi si slacciò dai piedi le ingombrantissime calzature portate dal suo reparto speciale e così senza calzature poteva ormai mettere i piedi (come Mosè) su una terra santa;[72] restituì pure la spada che certo non è necessaria per difendere il Signore[73] e alla fine anche la corona di alloro non la teneva neppure più in mano. Adesso quel soldato ha addosso un altro rosso mantello che è la speranza di versare il suo sangue; le sue calzature gli vengono ora dall'equipaggiamento fornito dal Vangelo; al fianco porta una spada ben più affilata, quella della Parola di Dio, e tutte le sue armi sono quelle indicate dall'Apostolo;[74] sta per ricevere una corona assai più bella, quella del martirio, fatta di alloro splendente,[75] mentre in carcere attende di ricevere quella gratifica di paga che Cristo sta per dargli.

4. Poi si fa il processo contro di lui; si tratta di processi caratteristici dei pagani ma sta a vedere che quel soldato è già stato condannato anche dai Cristiani! A quel soldato furono contestate infatti l'incoscienza che lo portava alla rovina, la sua scelta precipitosa e sconsiderata nonché la sua malsana voglia di morire, perché interrogato sul suo comportamento avrebbe tirato in ballo la questione del suo essere cristiano mettendo nei guai anche gli altri cristiani, i quali appunto lo criticavano commentando: Ma chi si crede di essere! Solo lui pensa di essere coraggioso a diversità di tanti altri fratelli, soldati assieme a lui, solo lui crede di comportarsi da cristiano! Ma a quella razza di Cristiani che hanno già rigettato le profezie dello Spirito Santo non

72. Cf *Es* 3,5; *Atti* 7,33.
73. Cf *Mt* 26,52-53; *Gv* 18,11.
74. Cf *Ebr* 4,12; *Ef* 6,14-17.
75. Cf *Apoc* 14,14; 4,4.

resta che compiere un altro passo, darsi da fare per buttar via anche il martirio, che viene dallo stesso Spirito.

5. Mormorano poi tra i denti: Vivevamo da parecchio tempo tranquilli senza persecuzioni, adesso questo momento di pace è di nuovo messo in pericolo a nostro rischio. Sono sicuro che qualcuno di loro sta già mettendo in pratica le parole del Vangelo[76] per organizzarsi la fuga, ha i bagagli già bell'e preparati ed è pronto a scappare da una città all'altra. È l'unico testo evangelico che si preoccupano di ricordare; non ce n'hanno altri in testa! I loro pastori li conosco bene; in tempo di pace fan da leoni, ma quando c'è battaglia se la danno a gambe come cervi. Comunque su questi problemi concernenti la professione pubblica della fede, tratteremo altrove.

**La corona della vita. La corona di Mithra**

15. 1. *(...) A chi vincerà, io darò la corona della vita.*[77] *Sii anche tu fedele fino alla morte,*[78] *combatti anche tu la buona battaglia,*[79] la cui corona Paolo crede con fiducia che gli sia giustamente tenuta in serbo. (...)

2. (...) Perché con una piccola corona da quattro soldi o con un intreccio che sembra un serpente attorcigliato vuoi destinare alla dannazione la tua testa che è invece destinata a ricevere un diadema regale? Infatti Cristo Gesù ci ha fatti re per il suo Padre e Dio.[80] Perché ci tieni tanto ad un fiore che appassisce? Hai un altro fiore nato dal ceppo di Jesse,[81] fiore sul quale ha trovato riposo tutta la grazia dello Spirito divino, fiore che non appassisce e non si rovina perché è eterno.

3. Appunto quel fiore che il bravo soldato ha scelto, facendo carriera e passando di grado nello schieramento dei cieli. Vergognatevi invece voi, suoi compagni d'armi; ormai non sarà lui a giudicarvi, ma qualche soldato di Mithra. Quando questi sono iniziati in una cripta sotterranea, vero e proprio quartiere delle tenebre, viene offerta una corona mentre davanti a loro è posta una spada; il rito è una specie di contraffazione del martirio. Poi, mentre quella corona è posta sulla loro testa, vengono invitati a togliersela, accennando con la mano ad un gesto di rifiuto e a spingerla eventualmente dietro le spalle dicendo: Mithra è la mia corona.

4. Da quel giorno non accettano più nessuna corona e tale rifiuto rappresenta per loro la caratteristica che li qualifica qualora vengano

76. Cf *Mt* 10,23.
77. Cf *Apoc* 2,10; *Gc* 1,12.
78. *Apoc* 2,10.
79. *2 Tim* 4,7-8.
80. Cf *Apoc* 1,6.
81. Cf *Is* 11,1-2.

messi alla prova su quanto abbia rapporto con la promessa fatta nel rito di iniziazione. E vengono immediatamente riconosciuti come soldati di Mithra, proprio quando buttano via le corone e proclamano che solo nel loro Dio sta la loro corona. In tutto ciò dobbiamo vedere delle astute trovate del Diavolo il quale cerca appositamente di scimmiottare alcune delle realtà divine per farci vergognare e giudicarci mettendoci davanti agli occhi la coerenza fedele dei suoi adepti.

## *SCORPIACE*[82]

**Come scorpioni...**

**1.** 1. Un gran male emette la terra dal modesto scorpione, come per suppurazione. Sono tanti i veleni quanti i generi, tanti i danni quante le specie, tanti i dolori quanti i colori. Nicandro li descrive e li dipinge. Unico per tutti è invece il gesto aggressivo: quel colpire con la coda, e "coda" si chiami quel prolungamento posteriore dell'addome che s'erge a ferire. Son tutti lì gli scorpioni: in quella serie di nodi articolati, all'interno una sottile venina turgida di veleno che si drizza ostile facendo impeto ad arco e imprime un movimento di ritrazione al pungiglione uncinato che tiene saldo in cima, come fa la balista.

2. Per questa analogia hanno dato il nome di scorpione anche alla macchina da guerra, che accresce la veemenza dei dardi con un movimento di rincalzo. Il pungiglione è provvisto anche di una fistola dall'esile apertura, che si dischiude a iniettare il veleno là nella ferita ove s'è conficcato. Il tempo abituale del pericolo è l'estate. Al soffiar d'Austro e di Libeccio fa vela questo flagello. Fra i rimedi le cose naturali sono le più efficaci; anche la magìa interviene con i suoi nastri fatturati; la medicina viene in soccorso col bisturi e con delle pozioni.

3. V'è anche chi si premunisce ricorrendo, nella fretta di tutelarsi, ad una pozione immunizzante. Ma i rapporti sessuali svuotano, e di nuovo hanno bisogno di berla. Per noi tutela è la fede, a meno che anch'essa non sia scossa dal dubbio nel fare il segno di croce, nel pronunciare la preghiera deprecatoria e nel fare l'unzione sulla puntura inferta dalla bestia.

4. In questo modo spesso veniamo in aiuto anche ai pagani, perché abbiamo in dono da Dio, il carisma che l'Apostolo inaugurò allorché mostrò di disprezzare il morso della vipera. A quale utilità scrivere

82. Traduzione di AZZALI BERNARDELLI G., *Tertulliano. Scorpiace* (= BPat 14) Firenze 1990.

dunque, se la fede ha in sé la propria sicurezza? Perché anche in altre circostanze abbia in sé uguale sicurezza, quando affronta l'attacco dei suoi specifici scorpioni. Sono anch'essi una razza meschina e crudele, una genia molteplice; s'armano in un unico modo e si schierano all'assalto in un tempo determinato: quello della canicola, 5. che per i cristiani è la persecuzione. Quando la fede scotta e la Chiesa brucia, secondo la figura del roveto, allora gli Gnostici escono alla luce, i Valentiniani serpeggiano, tutti i detrattori del martirio si eccitano bramosi anch'essi di aggredire, di ferire, di uccidere.

Poiché sanno che molti cristiani sono semplici, impreparati, deboli e molti sono banderuole al vento dell'opportunismo solo se loro aggrada, sanno anche bene che non sono mai più facilmente attaccabili del tempo in cui lo spavento ha dilatato e paralizzato le vie dello spirito, specialmente se qualche atrocità abbia già coronato la fede dei martiri.

6. Così sulle prime, mentre trascinano ancora la coda in atteggiamento inoffensivo, s'attaccano dal lato dei sentimenti o la fanno guizzare un poco nell'aria come a vuoto: — Queste cose devono patire degli innocenti? Al loro dire li crederesti dei fratelli o dei pagani fra i migliori.

7. — Così vien trattata una setta che non fa del male a nessuno? — Poi cominciano a pungere: — Muoiono degli uomini senza ragione! "Morire" e "senza ragione" è la prima trafittura. Quindi scopertamente incalzano a morte: — Queste anime semplici non conoscono il reale contenuto e il senso delle Scritture: dove, quando, davanti a chi debba essere fatta la vera professione di fede. Che poi neppur leggerezza è questa, ma vaneggiamento o addirittura pazzia morire per Dio come per Colui che mi farebbe salvo, se uccide proprio Colui che mi dovrà salvare. 8. Una volta per sempre Cristo si immolò per noi, una volta per sempre fu ucciso, proprio perché noi non fossimo uccisi. Se domanda la contropartita è forse perché attende anch'egli salvezza dalla mia uccisione? O si dovrà forse pensare che Dio pretende il sangue degli uomini proprio quando egli sdegna quello dei tori e dei capri? Egli vuole la penitenza piuttosto che la morte del peccatore! Come dunque potrebbe mai desiderare la morte di chi non è peccatore? —.

9. Codesti e se mai altri strali dei veleni ereticali chi non getterebbero almeno nella crisi del dubbio se non nell'irreparabile perdita della fede, o in una profonda paralisi interiore, se non nella morte totale? Ma tu, se la tua fede è vigile, lì dove si trova, scaglia sullo scorpione l'anatema, invece del tuo calzare, e abbandonalo al suo assopimento mortale.

10. Altrimenti se sarà riuscito a iniettare il suo veleno nella ferita,

esso penetra nelle viscere e rapidamente intacca tutto l'organismo. Subito la sensibilità iniziale si spegne, il sangue dell'animo si raggela, il nerbo dello spirito si infiacchisce, la nausea del nome cristiano si fa più forte. Già la mente stessa cerca per sé dove vomitare, come quella che deve espellere la propria fede ferita o nell'eresia o nel paganesimo: così accade di ogni persona debole una volta che sia stata punta. Anche adesso incombe la calura estiva: la stessa canicola della persecuzione, da parte, com'è naturale di Testa-di-cane.

11. Taluni cristiani già ha messo alla prova il fuoco, altri la spada, altri le belve, altri nel frattempo in carcere bramano di completare il loro martirio, del quale hanno avuto un saggio anticipato nella fustigazione con le unghie di ferro. Noi stessi, come lepri predestinate alla caccia, siamo braccati da lontano, e gli eretici — è loro costume — ci fanno la posta.

12. La circostanza ci ha dunque spinto a curarci in modo tutto nostro contro gli animaletti nostrani: a preparare con la penna l'antidoto efficace. Tu leggerai e berrai. Non sarà una cosa amara la bevanda se *le parole del Signore sono dolci più del miele e dei favi*[83] da cui anche gli unguenti derivano. *Se latte e miele stilla la promessa di Dio*[84] di questi ha sapore quel che ad essa attiene. *Ma guai a coloro che mutano, contraffacendolo, il dolce in amaro e la luce in tenebre.*[85]

13. Similmente anche coloro che si oppongono al martirio interpretando la salvezza come una rovina, mutano tanto il dolce in amaro quanto la luce in tenebre e, anteponendo questa vita infelicissima a quella beatissima, sostituiscono l'amaro al dolce e le tenebre alla luce.

## «Va indietro, Satana»!

15. 1. Ora dunque anche le lettere degli Apostoli sono chiaramente comprensibili. E noi fino a quando saremo anime semplici, e soltanto colombe[86] che incautamente vagano, io credo per bramosia di vivere? Ma ammettiamo che il significato svanisca dalle parole. Ben sappiamo quel che gli apostoli hanno sofferto: è un insegnamento evidente. Questo solo emerge quando scorro gli Atti. Non chiedo altro.

2. Lì le carceri e le catene e i flagelli e le pietre e le spade e gli assalti dei Giudei e le folle dei pagani e le note penali dei tribunali e gli auditori dei re e i tribunali dei proconsoli e il nome di Cesare,

83. *Sal* 119 (118),103.
84. *Es* 3,8 e 17.
85. *Is* 5,20.
86. Cf *Mt* 10,16.

non hanno bisogno di interprete. Che Pietro è battuto,[87] che Stefano è lapidato,[88] che Giacomo è condannato,[89] che Paolo è trascinato fuori dalla città[90] sono episodi scritti col loro stesso sangue.

3. E se l'eretico negherà fede alla narrazione, parleranno i documenti imperiali, come le pietre di Gerusalemme. Abbiamo letto le vite dei Cesari: la fede nascente in Roma per primo l'insaguinò Nerone. A Pietro un altro mette la cintura allorché egli è avvinto alla croce.[91] Paolo ottiene di nascere alla cittadinanza romana[92] allorché là rinasce per la nobiltà del martirio.

4. In qualunque posto io legga questi fatti, imparo a soffrire. Non m'importa quali maestri debba seguire nel martirio, se il pensiero degli Apostoli o la loro fine, senonché io riconosco precisamente il loro pensiero nella loro fine. Essi infatti non avrebbero affrontato il martirio se già prima non avessero avuto coscienza di doverlo affrontare. Quando Agabo profetizzò anche col gesto i ceppi a Paolo, i discepoli piangendo e pregando lo supplicarono di non avventurarsi a Gerusalemme, ma lo supplicarono invano.[93]

5. Coerente con quel che aveva sempre insegnato coraggiosamente: *Perché piangete* — disse — *e contristate il mio cuore? Io non soltanto vorrei patire il carcere a Gerusalemme, ma vorrei anche morire per il nome del mio Signore Gesù Cristo. Allora desistettero dicendo: «Sia fatta la volontà del Signore»*,[94] evidentemente persuasi che i martìri appartengono alla volontà di Dio.

6. Non nell'intento di scoraggiarlo avevano tentato di trattenerlo, ma per amore, perché erano desiderosi dell'Apostolo, non perché volessero distoglierlo dal martirio. Che se già allora fosse stato presente Prodico o Valentino a suggerirgli che non si deve fare la confessione in terra,[95] davanti a degli uomini che non sono veri, perché non sembrasse che Dio è assetato di sangue umano, né che Cristo esige a sua volta il martirio altrui, quasi che anch'egli ne attenda la salvezza, subito si sarebbe sentito dire dal servo di Dio quel che si era sentito dire dal Signore Iddio il diavolo: *Va indietro, Satana, mi sei di scandalo! Sta scritto: «adorerai il Signore Dio tuo e servirai a Lui solo».*[96]

7. Ma anche adesso dovrà sentirlo, in quanto che, molto tempo dopo ha sparso questi veleni che non nuoceranno facilmente ad alcun cristiano debole, se non a colui che abbia trascurato di bere, prima della puntura o dopo, questa nostra pozione ricavata dalla fede.

87 Cf *Atti* 5,40.
88. Cf *Atti* 7,58-59.
89. Cf *Atti* 12,2.
90. Cf *Atti* 14,19.
91. Cf *Gv* 21,18.
92. Cf *Atti* 22,25-29.
93. Cf *Atti* 21,10-12.
94. *Atti* 21,13-14.
95. Cf *Mt* 10,32.
96. *Mt* 16,23; 4,10.

## *DE PUDICITIA*

### A che titolo ti arroghi il diritto della Chiesa di rimettere i peccati?

**21.** 9. Ed ora, poiché tu la pensi così, ti domando a che titolo tu ti arroghi questo diritto della Chiesa. Se il Signore ha detto a Pietro: *Sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa, ti darò le chiavi del regno dei cieli*; o: *tutto quello che avrai legato o sciolto sulla terra sarà legato o sciolto nei cieli*,[97] per questo presumi che il potere di sciogliere e di legare sia derivato anche a te, cioè ad ogni Chiesa che si congiunge a Pietro?[98] 10. Ma chi sei tu che capovolgi e falsi l'intenzione così lampante del Signore di conferirlo a Pietro personalmente: *Sopra di te, egli dice, edificherò la mia Chiesa; darò a te le chiavi*, non alla Chiesa. *Tutto ciò che avrai sciolto o legato*,[99] non ciò che avranno sciolto o legato. (...)

16. Che cosa c'è dunque che si riferisca alla Chiesa, alla tua Chiesa voglio dire, o psichico? Secondo la persona di Pietro questo potere apparterrà agli spirituali, all'apostolo o al profeta, giacché la Chiesa stessa è propriamente ed essenzialmente lo stesso Spirito nel quale è la Trinità di un'unica Divinità (*trinitas unius divinitatis*), il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Egli riunisce quella Chiesa che il Signore ha posto su tre.[100] 17. E quindi anche tutto il numero di quelli che partecipano di questa fede è dal Fondatore e Consacratore considerato Chiesa. È per questo appunto la Chiesa rimetterà i peccati; ma la Chiesa-Spirito, per mezzo di un uomo spirituale, non la Chiesa numero dei vescovi. Il potere sovrano infatti è del Signore, non del ministro; è di Dio stesso, non del sacerdote.

## *DE PALLIO*[101]

### «Dalla toga al pallio!». Difesa del pallio

**6.** 2 Se la veda ora la filosofia quanto possa giovare: giacché non essa sola è con me. Ho anche con me altre professioni di pubblica utilità. Si vestono di me e il maestro che per primo insegna l'abbicì

97. *Mt* 16,18-19.
98. *Ad omnem ecclesiam Petri propinquam*, imparentata a Pietro *consanguinitate doctrinae*, cf *Praescr. haer.* 32,6: *in eadem fidem conspirantes non minus apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae*.
99. Pochi anni prima, in *Scorpiace* 10,8 Tertulliano aveva asserito: *Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse*; ma in relazione al martirio, non al sacramento della penitenza.
100. *Mt* 18,20.
101. Traduzione di COSTANZA S., *Tertulliani, De pallio*, Napoli 1968.

e quello che per primo esercita nella retta pronunzia e quello che per primo dà sulla sabbia dimostrazioni aritmetiche, e il grammatico e il retore e il sofista e il medico e il poeta e colui che osserva il volo degli uccelli. Tutti gli appartenenti alle arti liberali sono coperti dai miei quattro angoli. Certo vengono dopo i cavalieri romani, ma è l'ignominia del carnefice e di ogni sorta di gladiatori che va avanti in toga. Ma questa davvero è una cosa indegna, così rinfacciarmi: «Dalla toga al pallio»! Questo è quello che dice il pallio. Ed io ormai lo metto anche in rapporto con una setta e una dottrina divina. Godi, pallio, ed esulta! Una filosofia migliore ti ha ormai stimato degno di sé, da quando hai cominciato a vestire un cristiano.

BIBLIOGRAFIA [1]

Cf CPL 1-36; DPAC II, 3413-3424: s. v. (SINISCALCO P.); QUASTEN, I, 493-574.

## Repertori bibliografici

BRAUN R., *Deus Christianorum*, Paris 1977, pp. 593-623; 725-732. BRAUN R., FREDOUILLE J. C., PETITMENGIN P (a cura di), *Chronica Tertullianea* (rassegna annuale degli studi tertullianei). Appare nell'ultimo numero della "Revue des Études Augustiniennes", dal 1976; dal 1985: *Chronica Tertullianea et Cyprianea*.

## Edizioni

a) *Opera omnia*: PL 1-2. PLS 1,29-32. CSEL 20 (1890); 47 (1906); 69 (1939); 70 (1942); 76 (1957). CChr.SL I-II (1954).

b) Opere singole in *SC* (testo originale, tr. francese e commento): in ordine alfabetico: *A son épouse*, ed. MUNIER C.: 273 (1980). *La chair du Christ*, ed. MAHÉ J. P.: 216 e 217 (1975). *Contre Marcion*, ed. BRAUN R., *livre* I: 365 (1990); *livre* II: 368 (1991). *Contre les Valentiniens*, ed. FREDOUILLE J. C.: 280 e 281 (1981). *Exhortation à la chasteté*, edd. MORESCHINI C. - FREDOUILLE J. C.: 319 (1985). *Le mariage unique*, ed. MATTEI P.: 343 (1988). *De la patience*, ed. FREDOUILLE J. C.: 310 (1984). *La pénitence*, ed. MUNIER C.: 316 (1984). *De la prescription contre les hérétiques*, ed. REFOULÉ F. - De LABRIOLLE P.: 46 (1957) (in preparazione una 2ª ed.). *Les spectacles*, ed. TURCAN M.: 332 (1986). *La toilette des femmes*, ed. TURCAN M.: 173 (1971). *Traité du baptême*, ed. REFOULÉ F.: 35 (1952) (in preparazione una 2ª ed.).

c) Edizioni di singole opere (al di fuori delle suddette collane):
AZZALI BERNARDELLI G., *Scorpiace* (= BPat 14), Firenze 1990. CASTORINA E., *Tertulliani De spectaculis*, Firenze 1961. COSTANZA S., *De pallio*, Napoli 1968.

1. Si indicano qui soltanto le opere fondamentali e di più frequente consultazione o significative per taluni particolari aspetti; le edizioni più recenti; le traduzioni sia in lingua italiana sia — di qualche opera — in altre lingue moderne.

FONTAINE J., *Tertullien. De corona*, Paris 1966. ISETTA S., *Tertulliano. L'eleganza delle donne* ( = BPat 6), Firenze 1986. LUISELLI B., *De baptismo* ( = Corpus Paravianum), Torino 1968². MARASTONI A., *Adversus Valentinianos*, Padova 1971. MORESCHINI C., *Adversus Marcionem* ( = Testi e Documenti per lo studio dell'antichità 35), Milano 1971. QUACQUARELLI A., *Q. S. F. Tertulliani Ad Scapulam*, Roma 1957. QUACQUARELLI A., *Q. S. F. Tertulliani Ad Martyras* ( = Opuscula Patrum 2), Roma 1963. SCARPAT G., *Contro Prassea* ( = CP 12), Torino 1985. TIBILETTI C., *Tertulliano. La testimonianza dell'anima* ( = BPat 1), Firenze 1984. TRÄNKLE H., *Q. S. F. Tertulliani Adversus Judaeos*, Wiesbaden 1964. UGLIONE R., *Q. S. F. Tertulliano. Le uniche nozze* ( = CP 15), Torino 1993. WASZINK J. H., *Q. S. F. Tertulliani De anima*, Amsterdam 1947. WASZINK J. H. - WINDEN J. C. M. van, *Tertullianus De idololatria*, Leiden 1987.

## Traduzioni italiane

AZZALI BERNARDELLI G., *Scorpiace* ( = BPat 14), Firenze 1990. CASTORINA E., *Tertulliani De Spectaculis*, Firenze 1961, pp. 395-426. COSTANZA S., *De pallio*, Napoli, 1968. GRAMAGLIA P. A., *Il battesimo* ( = LCO.T 3), Alba / Roma, 1979. ID., *La corona* ( = LCO.T 4), Alba / Roma 1980. ID., *A Scapula* ( = LCO.T 6), Alba / Roma, 1980. ID., *Ai Martiri* ( = LCO.T 22), Alba / Roma 1980. ID., *La testimonianza dell'anima* ( = LCO.T 23), Alba / Roma 1982. ID., *La preghiera* ( = LCO.T 24), Milano 1984. *De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane* ( = CCA.T), Roma 1984. ID., *Il matrimonio nel cristianesimo preniceno* ( = CCA.T), Roma 1988. GROSSI V. - VICARIO L., *Il Padre nostro* ( = CCA.T), Roma 1979, pp. 36-79: *Tertulliano: La preghiera*. ISETTA S., *Tertulliano. L'eleganza delle donne* ( = BPat 6), Firenze 1986. MARASTONI A., *Adversus Valentinianos*, Padova 1971. MENGHI M., *L'anima*, Venezia, 1988 (traduzione bisognosa di verifica). MICAELLI C., *La resurrezione dei morti* ( = CTP 87), Roma 1990. MORESCHINI C., *Opere scelte* ( = ClRel), Torino 1974. MORESCHINI C. - RUSCA L. - MICAELLI C., *L'apologia del Cristianesimo; La carne di Cristo* ( = BUR), Milano 1984. QUACQUARELLI A., *Q. S. F. Tertulliani Ad Martyras* ( = Opuscula Patrum 2), Roma 1963. SCARPAT G., *Contro Prassea* ( = CP 12), Torino 1985. TESCARI O., *L'Apologetico* ( = CPS.L 13), Torino 1951. TIBILETTI C., *Tertulliano. La testimonianza dell'anima* ( = BPat 1), Firenze 1984. TIBILETTI C., *Tertulliano. La prescrizione contro gli eretici* (CCA.T), Roma 1991. UGLIONE R., *Q. S. F. Tertulliano. Le uniche nozze* ( = CP 15), Torino 1993.

## Traduzioni di alcune opere tertullianee in altre lingue moderne

In inglese: EVANS E., *Tertullian. Adversus Marcionem*, Oxford 1972; LE SAINT W P., *Tertullian. Treatises on Marriage and Remarriage, To his wife, An Exhortation to Chastity, Monogamy*, London 1951; LE SAINT W. P., *Treatises on Penance and on Purity*, London 1959. In francese: tutti i testi tertullianei pubblicati nella collana SC. In tedesco: KELLNER K. ESSER G., *Private und katechetische Schriften. Apologetische, dogmatische und montanistische Schriften* ( = BKV), 2 voll., München / Kempten 1912-1916. WASZINK J. H., *Tertullianus, Werke I. Über die Seele. Das Zeugnis der Seele. Von Ursprung der Seele* ( = Die Bibliothek der Alten Welt. Reihe Antike und Christentum), Zürich 1980. In spagnolo: PRADO G., *El Apologetico de Tertuliano* ( = Colección Excelsa 7), Madrid 1943.

## Strumenti

ALLENBACH J. et alii (a cura di), *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Centre d'analyse et de documentation patristique. Vol. I, Paris 1975; CLAESSON G., *Index Tertullianeus*, Paris 1974-1975.

## Studi

ADAM K., *Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie* ( = Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 6/4), Paderborn 1907; d'ALÈS A., *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, rist. anast.: Brescia 1974; ALTENDORF

E., *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins*, Berlin / Leipzig 1932; AZZALI BERNARDELLI G., *Quomodo et scriptum est (Scorp. 11,5). Nota su ermeneutica e tradizione apostolica in Tertulliano montanista* in "Augustinianum" 30 (1990) 221-257; BARNES T. D., *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1985; BECK A., *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Halle 1930; BENDER W., *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, München 1961; BRAUN R., *"Deus Christianorum" Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977; BRAUN R., *Approches de Tertullien*. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990) ( = Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 134) Paris 1992; BONAIUTI E., *Il Cristianesimo nell'Africa Romana*, Bari 1928; CANTALAMESSA R., *La Cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962; Dal COVOLO E., *Riferimenti mariologici in Tertulliano. Lo "status quaestionis"*, in FELICI S. (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)* ( = BiblScRel 88), Roma 1989, 120-132; FREDOUILLE J. C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972; GEEST J. E. L. van der, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien* ( = LChrPr 22), Nijmegen 1972; GRAMAGLIA P. A., *Il linguaggio eucaristico in Tertulliano*, in VATTIONI F. (a cura di), *Sangue e antropologia nella Liturgia*. Atti della IV Settimana, Roma 21-26 novembre 1983, Roma 1984, 915-1010. HOPPE H., *Sintassi e stile di Tertulliano*, Brescia 1985, tr. it. (ediz. originale: Leipzig 1903); HOPPE H., *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund 1932; HOPPENBROUWER H. A. M., *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance* ( = LChrPr 15), Nijmegen 1961; De LABRIOLLE P., *La crise montaniste*, Paris 1913; De LABRIOLLE P., *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Fribourg 1913; MICHAELIDÈS D., *Sacramentum chez Tertullien*, Paris 1970; MOINGT J., *Théologie trinitaire de Tertullien, I-IV*, Paris 1966-1969; MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, Paris 1901, rist. anast.: Bruxelles 1966; MOREL V., *Le developpement de la 'disciplina' sous l'action du Saint Esprit chez Tertullien*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 35 (1939) 243-265; MOREL V., *«Disciplina»: le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique", 40 (1944-1945) 5-46; MUNIER C., s.v. *Tertullien*, in *DSp* 15 (Paris 1990) 271-295; O'MALLEY T. P., *Tertullien and the Bible* ( = LChrPr 21), Nijmegen 1967; PETRÉ H., *L'Exemplum chez Tertullien*, Dijon, 1940; PETRÉ H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latine de la charité chrétienne*, Louvain 1948; POSCHMANN B., *Paenitentia secunda. Die Kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Bonn 1940; RAMBAUX C., *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979; RAMORINO F., *Tertulliano*, Milano 1922; ROENSCH H., *Das Neue Testament Tertullians*, Leipzig 1871; SINISCALCO P., *I significati di 'restituere' e 'restitutio' in Tertulliano*, in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali storiche e filologiche" 93 (1958-1959) 386-430; SINISCALCO P., *Ricerche sul «De resurrectione» di Tertulliano*, Roma, 1966; SPANNEUT M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957; SPANNEUT M., *Tertullien et les premiers moralistes africaines*, Paris, 1969; UGLIONE R., *Il matrimonio in Tertulliano tra esaltazione e disprezzo*, in "Ephemerides Liturgicae" 93 (1979) 479-494; WALTZING J. P., *Tertullien, Apologetique. Commentaire analytique grammatical et historique*, Paris 1931.

* Su «*Montano montanismo*» e «*Tertulliano (montanista) e Tertullianisti*», cf anche le «Indicazioni bibliografiche» riportate nelle pagine iniziali di questo volume (pp. XXXII e XXXVIII).

# SAN CIPRIANO

## Giovinezza pagana e conversione

Nacque a Cartagine verso il 210 da una ricca famiglia pagana,[1] che non si preoccupò di fornirgli punti di riferimento morali. Trascorse così una giovinezza dissipata, per poi dedicarsi *con passione alle nobili discipline*, come scrive il suo biografo Ponzio,[2] divenendo in breve tempo un retore affermato, raggiungendo quindi quel prestigio sociale, quel successo personale che erano le mete obbligate di un pagano di alta condizione. Ben presto comunque cadde in una crisi spirituale che dopo un intimo travaglio lo condusse, tra lo stupore dell'alta società cartaginese e della stessa comunità cristiana — intorno al 245, all'età di 35 anni — alla conversione al cristianesimo; questa fu promossa dal presbitero Ceciliano, considerato dallo stesso Cipriano *padre che gli aveva dato la nuova vita* (4,2), come scrive Ponzio, sì che per riconoscenza nei suoi confronti Cipriano ne prese il nome, chiamandosi Tascio Cecilio.

Ponzio chiama questa conversione *seconda nascita* e dice che fu *come un emergere dalle tenebre del mondo alla luce della sapienza spirituale* (2,3). Cipriano stesso confessa il suo smarrimento e la sua "rinascita": *Quando ancora giacevo come in una notte oscura e con passo incerto andavo fluttuando perplesso e vacillante per il mare del secolo turbolento, ignaro del senso della mia esistenza, privo della luce del vero,*

1. *Cyprianus Afer primum gloriose rhetoricam docuit et exinde, suadente presbytero Caecilio, a quo et cognomentum sortitus est, Christianus factus omnem substantiam suam pauperibus erogavit, ac non post multum temporis electus in presbyterium etiam episcopus Carthaginiensis constitutus est. Huius ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint eius opera. Passus est sub Valeriano et Gallieno principibus persecutione octava eo die quo Romae Cornelius, sed non eodem anno* (GIROLAMO, *Vir. ill.*, 67).

2. PONZIO, *Vita Cypriani*, 2,2. Su Ponzio, cf quanto scrive GIROLAMO, *Vir. ill.*, 68: *Pontius, diaconus Cypriani, usque ad diem passionis eius cum ipso exilium sustinens egregium volumen vitae et passionis Cypriani reliquit.*
Per la *Vita e Martirio di San Cipriano*, scritta da Ponzio, seguiamo l'edizione e traduzione di Michele Pellegrino, Alba 1955; per San Cipriano, *Opuscoli*, l'edizione e traduzione di Sisto Colombo, nella CPS.L, Torino 1935, con ritocchi.

*m'appariva estremamente difficile ed arduo, data la mia disposizione d'allora, compiere quello che la clemenza divina mi proponeva e suggeriva: che uno potesse rinascere, e chiamato a nuova vita da un lavacro d'acqua ristoratrice, potesse deporre ciò che era prima; e pur restando immutato l'insieme delle membra corporee, potesse cambiare tutto il proprio essere nei sentimenti e nei pensieri. Come può accadere — mi chiedevo — una tale conversione, da svestire d'un tratto e repentinamente ciò che sin dalla prima nascita è indurato nella fibra della materia naturale, oppure, acquistato in seguito, e poi cresciuto ed invecchiato col trascorrere degli anni? Queste abitudini infatti hanno messo radici troppo profonde. (...) Tutto questo rimuginavo sempre dentro di me. Ero legato dai moltissimi errori della mia vita passata, e non credevo di potermene liberare, talmente assecondavo i vizi da me contratti, e favorivo i miei cattivi desideri, come cose ormai congenite e domestiche, preso com'ero da sfiducia di una vita moralmente più bella. Ma poi, con l'aiuto di un'acqua rigeneratrice, fu detersa la miseria della mia vita precedente; una luce sovrana si diffuse nel mio petto, purificato e mondo; una seconda nascita mi restaurò in un essere interamente nuovo, animato da uno spirito celeste. In modo meraviglioso cominciò allora a dissiparsi ogni dubbio, a dischiudersi ogni arcano, ad illuminarsi ogni oscurità, e ad apparire fattibile ciò che prima appariva difficile, agevole ciò che sembrava impossibile. Comprendevo chiaramente che era terreno quello che prima viveva in me, nella schiavitù dei vizi della carne, ed era invece divino e celeste ciò che in me ormai lo Spirito Santo aveva rigenerato* (*Ad Donatum*, 3-4).

Il suo zelo di neofito si tradusse immediatamente in azione pratica a sostegno dei più deboli (successivamente teorizzata nel *De opere et eleemosynis*, composto tra il 253 e il 256), rivelando la sua sensibilità sociale e la capacità di tradurre in carità concreta i principi della sua fede: *Appena apprese dalla divina Scrittura certi insegnamenti più proporzionati al suo zelo nella fede che alla sua condizione di neofito*, scrive Ponzio, *senz'altro vendette i suoi beni per assicurare a un gran numero di poveri una vita tranquilla* (2,6-7).

### Sacerdote e vescovo

La sua autorevole risolutezza, il suo prestigio sociale, la sua cultura, la sua ricchezza generosamente messa al servizio della comunità, il favore popolare ottenuto con le sue buone opere assicurarono a Cipriano una rapidissima carriera ecclesiastica: *A dimostrare le sue buone opere, credo sufficiente*, scrive Ponzio, *solo questo fatto: che per giudizio di Dio e per favore del popolo, fu eletto all'ufficio sacerdotale e*

*alla dignità di vescovo ancora neofito, e, a quanto si pensava, novellino* (5,1). Se la consacrazione sacerdotale non è databile, quella episcopale è del 249: alla morte del vescovo Donato, il popolo lo volle successore. Cipriano tentò di sottrarsi nascondendosi, ma il popolo andò a scovarlo nel suo rifugio e lo portò in trionfo in chiesa.

La rapidità della sua ascesa all'episcopato provocò, ovviamente, molti scontenti e presso la gerarchia ecclesiastica, che si vedeva scavalcata da un giovane convertito, e presso altri notabili cartaginesi, che aspiravano al potere e al prestigio della cattedra episcopale. *Lo dico a malincuore,* aggiunge il biografo, *ma è necessario che lo dica, alcuni gli si opposero* (5,6). Il malcontento si coagulò, infatti, in un vero e proprio partito d'opposizione, formatosi intorno ad un laico, Felicissimo, e a cinque preti, tra i quali Novato e Fortunato. Felicissimo, molto ricco, verrà definito dallo stesso Cipriano, in una lettera del 252 al vescovo di Roma Cornelio, *nemico di Cristo... già privato della comunione ecclesiastica per i suoi moltissimi e gravissimi delitti.*[3] Ancora più duro il giudizio di Cipriano, in un'altra lettera del 251 a Cornelio, nei confronti del prete Novato: *Sempre avido di novità, agitato dalla rapacità di un'insaziabile avarizia... condannato dalla bocca di tutti i sacerdoti come eretico... uomo che seminò l'incendio della discordia e dello scisma. Fu lui che, contro il mio avviso e a mia insaputa, innalzò al diaconato il suo satellite Felicissimo... Da lui furono spogliati i minorenni, frodate le vedove... Il padre di lui morì di fame per strada, e, morto, non lo degnò nemmeno di sepoltura. Con un calcio percosse la moglie nel ventre e il parto venne frustrato dal parricidio... Cosicché colui che doveva essere cacciato dalla chiesa, precedette la condanna dei suoi confratelli andandosene volontariamente (e dando inizio allo scisma).*[4]

## La persecuzione di Decio e l'esilio volontario

Scoppiata la persecuzione di Decio (al principio del 250), i pagani *chiesero ripetutamente che Cipriano venisse gettato ai leoni* (PONZIO, 7,2). Il biografo spiega poi come egli fosse ancora necessario alla comunità, che l'indusse a sottrarsi ai persecutori onde continuare ad assicurare alla chiesa una direzione ferma e sicura in un frangente così drammatico. Lasciò Cartagine al principio del 250 per un luogo segreto che non doveva distare molto dalla capitale. Fu proscritto e i suoi beni confiscati. *Quel ritirarsi non fu paura,* precisa Ponzio. *Infatti quell'anima in tutto consacrata a Dio e quella fede ciecamente sottomessa ai*

3. *Ep.*, LIX,1.
4. *Ep.*, LII, 2-3.

*disegni divini era persuasa che, se non avesse obbedito al Signore che allora comandava di nascondersi, avrebbe peccato anche soffrendo il martirio* (7,14), poiché il Signore ha detto: «*Quando vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra*».[5]

Cipriano stesso, nel c. 3 del *De lapsis*, espone la sua opinione, equilibrata e realisticamente aliena da qualsiasi fanatismo, sull'atteggiamento da tenere dinanzi alla persecuzione: *Primo titolo di vittoria è il proclamare la fede davanti al tribunale dei pagani; il secondo grado per accedere alla gloria dei vincitori è quello di chi si mantiene fedele a Dio ritirandosi con una cauta fuga. Quella è una confessione pubblica, questa invece privata; quello vince un giudice del mondo, questi invece, contento d'esser giudicato da Dio, custodisce nell'integrità del desiderio la purezza della sua coscienza. Da una parte vi è una fortezza più audace, dall'altra una prudenza più sicura. Il primo avvicinandosi la sua ora fu trovato già maturo; il secondo vien forse riservato ad altro tempo; e pertanto lascia il suo patrimonio e ripara con la fuga, perché è fermo nel non voler rinnegare; ché se fosse stato preso, egli pure senza dubbio avrebbe proclamato la sua fede.*[6]

La "*cauta fuga*" di Cipriano fu comunque polemicamente strumentalizzata dai suoi nemici cartaginesi che accusarono il vescovo di viltà e tradimento; queste accuse giunsero sino a Roma, ove, invece, il 20 gennaio del 250 il vescovo Fabiano aveva subito il martirio, lasciando la cattedra vacante per più di tredici mesi; la chiesa era governata da un gruppo di presbiteri presieduto dal rigido ed ambizioso Novaziano che, sobillato forse dagli avversari cartaginesi di Cipriano, non aveva mancato di far presente al clero di Cartagine la meraviglia del clero romano che il loro pastore fosse fuggito, mentre quello di Roma aveva affrontato il martirio.[7] Cipriano ebbe la lettera e rispose con ferma dignità, giustificando la sua condotta: *Cipriano saluta i presbiteri e i diaconi suoi fratelli che risiedono a Roma.*[8] *Ho saputo, o fratelli carissimi, che vi fù riferito, con poca schiettezza ed esattezza, ciò che si è fatto e che si fa qui da noi. Ho quindi creduto necessario scrivervi questa lettera per rendervi ragione della nostra condotta, disciplina e zelo. Non appena scoppiata la persecuzione, frequentemente il popolo reclamava me con grandi schiamazzi.*[9] *Perciò, secondo gli insegnamenti del Signore, pensando non tanto alla sicurezza mia, quanto piuttosto alla pace di tutta la comunità dei fratelli, mi sono temporaneamente ritirato, per non*

5. *Mt* 10,23.
6. Più innanzi, nel capitolo 10, Cipriano giustifica il suo comportamento dinanzi alla persecuzione.
7. *Ep.*, VIII, del clero di Roma al clero di Cartagine, ma senza indirizzo.
8. *Ep.*, XX, dell'estate del 250.
9. PONZIO, 7,2, sopra citato.

*eccitare ancor più, con la mia inopportuna presenza, i tumulti già scoppiati. Tuttavia, benché assente col corpo, sono sempre stato presente con lo spirito; e, con l'azione e il consiglio, mi sono sforzato, quanto me lo consentiva la mia pochezza, di provvedere ai miei fratelli secondo i precetti del Signore. Ciò che ho fatto ve lo dicono le lettere inviate in diverse occasioni — e sono tredici — che vi ho fatto trasmettere: consigli al clero,*[10] *esortazioni ai confessori,*[11] *rimproveri agli esiliati quando ce n'era bisogno,*[12] *appelli a tutti i fratelli per indurli a implorare la misericordia divina*[13] *incoraggiamenti ai fratelli sottoposti alla tortura, oppure trattenuti in carcere in attesa di essa*[14] *richiami ai martiri e confessori che distribuivano, senza discernimento e senza previo esame dei singoli casi, migliaia di "libelli pacis".*[15]

Dal suo esilio, durato circa 15 mesi, Cipriano continua a governare la sua chiesa con una corrispondenza abbondantissima (*lettere* V-XLIII), nella quale ritorna incessantemente il rammarico della lontananza, la preoccupazione per i suoi fedeli e la sollecitudine per i più deboli: *Vi saluto, carissimi fratelli, desideroso di essere presto tra voi, per soddisfare un desiderio comune a me, a voi e a tutti i fratelli. È tuttavia necessario che, per ora, io provveda alla pace comune, e stia lontano da voi per qualche tempo, sebbene con cuore afflitto, affinché la mia presenza non abbia ad aizzare la rabbia e la violenza dei pagani, né corra io pericolo di turbare la tranquillità, mentre è mio dovere il procurare la quiete comune. Quando mi scriverete che le cose sono tornate allo stato normale e che è opportuno che io venga... tornerò tra voi. Vi prego intanto di occuparvi con ogni diligenza delle vedove, degli ammalati e dei bisognosi; inoltre venite in soccorso dei pellegrini, se sono nel bisogno, attingendo dal mio stesso danaro, che ho affidato a Rogaziano nostro collega nel sacerdozio.*[16]

## Lo scisma

Intanto a Cartagine il partito anticiprianeo, guidato da Felicissimo e Novato, approfittando dell'assenza del vescovo, tentava di *separare le pecore dal pastore, i figli dal padre, di disperdere le membra di Cristo,*[17] aizzando i lapsi a esigere la riammissione nella chiesa senza

10. *Ep.*, V, VII, XII, XIV.
11. *Ep.*, VI.
12. *Ep.*, XIII.
13. *Ep.*, XI.
14. *Ep.*, X.
15. *Ep.*, XV. A questo gruppo di tredici lettere appartengono ancora le *Ep.*, XVI, XVII, XVIII, XIX.
16. *Ep.*, VII,1-2, del principio del 250, scritta nei primi mesi dell'esilio.
17 *Ep.*, XLI,1, della primavera 251.

alcuna penitenza, pretendendo fosse sufficiente un generico biglietto di raccomandazioni dei confessori, giungendo fino alla sfrontatezza di dichiarare scomunicati quelli che obbedivano ancora a Cipriano.[18] Cipriano rispose scomunicando Felicissimo, il diacono Augendo, ed altri cinque esponenti del partito scismatico;[19] ma gli scomunicati non desistettero, intensificando la propaganda ostile nel paese e inviando a Roma Novato, allo scopo di guadagnare alla loro causa quella comunità.

A Roma la comunità era altrettanto lacerata: quando il 5 marzo 251 (poco prima che Cipriano riuscisse a rientrare a Cartagine) Cornelio fu eletto vescovo, Novaziano, sostenuto anche da Novato, giunto a Roma in buon punto, non riconobbe la sua elezione, e gli si contrappose come vescovo legittimo. Malgrado Novaziano fosse rigorista ad oltranza[20] sulla questione più scottante in quel periodo, quella dei lapsi, mentre Novato e gli africani erano lassisti, ciò non impedì un'alleanza politica tra i due gruppi scismatici: gli africani di Felicissimo e Novato iniziarono immediatamente una campagna perché l'Africa riconoscesse vescovo di Roma Novaziano.

### La questione dei lapsi

Il rescritto di Traiano (nel 112) prescriveva di *non ricercare i cristiani. Qualora fossero deferiti, e non rinnegassero la loro qualità di cristiani, fossero puniti.* Decio, sul finire del 249, aveva dato nuove disposizioni: in un giorno determinato dall'autorità locale, ogni cittadino doveva presentarsi al tempio di Giove per farvi un sacrificio o almeno bruciare alcuni grani di incenso dinanzi alla statua del dio. Il cittadino riceveva così un certificato (*libellus*) che lo dichiarava in regola con la religione nazionale.

Nella persecuzione, iniziata in Africa all'inizio del 250, i cristiani si comportarono così: a) Moltissimi, vere masse, dice lo scritto di Cipriano,[21], *si cacciarono alla perdizione e sacrificarono*, cadendo nell'apostasia (*lapsi*); b) altri riuscirono a procurarsi col denaro il certificato (*libellus*) senza di fatto sacrificare (*libellatici*); c) altri infine non sacrificarono e stettero saldi nella fede (*stantes*); imprigionati confessarono la fede (*confessores*) e subirono anche il martirio (*martyres*).

18. *Ep.*, XLI,2, della primavera 251.
19. *Ep.*, XLI e XLII.
20. Novaziano sosteneva che l'apostasia è un peccato che la chiesa non può rimettere, e che, probabilmente, non avrà il perdono neppure da Dio, secondo il detto del Vangelo: *Qui autem negaverit me coram hominibus, negabitur coram angelis Dei* (*Lc* 12,9).
21. *De lapsis*, 9.

I numerosi lapsi di Cartagine pretendevano di essere riammessi nella chiesa e all'eucarestia senza un'adeguata penitenza. Alcuni di essi si facevano forti delle raccomandazioni dei confessori e dei martiri, talora regolarmente scritte (*libelli pacis*), tal altra semplicemente orali. Tra i confessori ve n'erano di ammirevoli; altri, invece — alcuni dei quali accusati da Cipriano di essere di dubbia moralità[22] — rivendicavano la superiorità della loro autorità carismatica rispetto a quella ecclesiastica, rifiutando obbedienza ai preti e ai diaconi,[23] pretendendo di riammettere indiscriminatamente interi gruppi di lapsi nella comunità indipendentemente dal beneplacito del vescovo.[24] Nell'estate del 250, Cipriano ricevette, nel suo rifugio, questa lettera: *I confessori tutti a Cipriano papa, salute. Sappi che noi abbiamo conferito la pace a tutti quelli che ti renderanno conto della loro condotta dopo la loro colpa. Vogliamo che tu porti a conoscenza anche degli altri vescovi questa nostra decisione. Ti auguriamo pace con i santi martiri. Luciano scrisse, presenti del clero un esorcista e un lettore.*[25] La posizione di Cipriano era delicatissima: bisognava non sminuire l'onore dovuto ai martiri, ma salvaguardando il decoro e la disciplina ecclesiastici ed evitando tumulti, poiché spesso, dietro queste lettere tanto audaci, c'era l'istigazione degli avversari, pronti a suscitare malcontenti e a staccare dalla chiesa folti drappelli di fedeli. Attraverso numerose lettere scritte dall'esilio, Cipriano raccomandava continuamente che la questione dei "thurificati" o "sacrificati" fosse rimandata ad un concilio da adunare a pace ottenuta; se fosse sopravvenuto il pericolo di morte, si riconciliassero subito: *Quando si tratta di peccati minori, i peccatori fanno penitenza per il tempo prescritto, e secondo l'ordine della disciplina sono ammessi all'esomologèsi e mediante l'imposizione delle mani del vescovo e del clero, sono riammessi nella comunità. Ora, invece, in periodo così triste, mentre dura ancora la persecuzione e la chiesa non ha ancora riacquistato la pace, si ammettono alla comunione, si offre il sacrificio apposta per loro, e prima che abbiano fatto penitenza, prima che abbiano fatto l'esomologèsi e siano state loro imposte le mani dal vescovo e dal clero, è loro data l'eucarestia, mentre sta*

22. *Ep.*, XIII,5.
23. *Ep.*, XIV,3.
24. Cipriano consentì che i meriti dei confessori e dei martiri fossero addotti per una mitigazione della pena, ma non permise che i confessori e i martiri usurpassero il potere sacerdotale di rimettere i peccati a nome di Dio. Quindi insistette sempre che la questione fosse rimandata a quando si fosse riavuta la pace e si potessero esaminare con ponderatezza, e alla presenza degli stessi interessati, i singoli casi, per una regolare riammissione nella comunità cristiana mediante l'imposizione delle mani (cf più avanti, a p. 184, la citazione dall'*Ep.* XVII).
25. *Ep.*, XXIII, dell'estate del 250.

*scritto: «Chi mangerà il pane o berrà il calice del Signore indegnamente sarà reo del corpo e del sangue del Signore».*[26]

*Vengo a sapere che si presentano biglietti del genere: «Sia ammesso alla comunione il tale con i suoi». I martiri non hanno certo mai fatto di queste richieste, così indeterminate ed oscure da suscitare in seguito discordia su discordia. La formula è troppo generica: quando si dice «lui e i suoi» si possono presentare venti, trenta e anche più persone che dicono di essere parenti, affini, liberti e amici di famiglia di colui che ha ottenuto il biglietto. Quindi vi prego di designare per nome sul biglietto quelli che voi esaminate, che conoscete, che vi consta che hanno compiuto gran parte della loro penitenza; e così le lettere che ci invierete saranno conformi alla fede e alla disciplina.*[27] *Quando il Signore ci avrà restituito la pace e saremo ritornati alla nostra chiesa, le lettere dei martiri verranno esaminate una ad una, alla vostra presenza e giudicate con il vostro parere.*[28] *Tuttavia, siccome vedo che non mi è ancora possibile venire a voi, ed è già ricominciata l'estate, stagione in cui si diffondono continue e gravi malattie, credo che si debba venire incontro ai nostri fratelli. Quindi coloro che hanno ricevuto dei biglietti dei martiri (libelli pacis), e per il loro privilegio presso Dio possono essere aiutati, se vengono a trovarsi in grave sofferenza o pericolo derivante da malattia, sono autorizzati, senza attendere la nostra presenza, a fare la confessione del loro peccato a un prete, e se non si troverà un prete e la fine è imminente, a un diacono, affinché siano loro imposte le mani in segno di riconciliazione, e possano andare al Signore con la pace che i martiri hanno chiesto con le lettere che ci hanno inviato.*[29]

La ferma e allo stesso tempo prudente condotta di Cipriano non fu però capace di evitare alla chiesa africana lacerazioni, tumulti e persino veri e propri atti di forza: *Questo disordine incomincia già a manifestarsi. In alcune città della nostra provincia, i lapsi hanno fatto impeto in massa verso i depositari dell'autorità e li hanno costretti a concedere*

26. *1 Cor* 11,27. *Ep.*, XVI,2, della primavera del 250. L'*ordo disciplinae* era: *exomologesis*, consistente nella confessione del peccato e nel sottoporsi alla penitenza imposta dal sacerdote per la soddisfazione dinanzi a Dio, pagando la pena della colpa (*confessio et satisfactio*); imposizione delle mani da parte del vescovo o del sacerdote per avere l'assoluzione (*remissio, pax, communicatio*) e poter essere riammessi alla vita della comunità cristiana e alla comunione eucaristica.

27. *Ep.*, XV,4, della primavera del 250.

28. *Ep.*, XVII,1, della primavera del 250.

29. *Ep.*, XVIII,1, dell'estate del 250. La stessa norma (riconciliazione solo in caso di morte imminente) è adottata a Roma nel periodo di *sede vacante* (gennaio 250 - marzo 251) in attesa dell'elezione del nuovo vescovo; ma in termini più ristretti che rispecchiano il rigorismo di Novaziano e del suo partito.
Un diacono può imporre le mani in segno di riconciliazione ufficiale ed esteriore con la chiesa; pare si tratti di uno di quei riti che in seguito saranno definiti sacramentali.

*immediatamente quella pace che gridavano essere stata concessa a tutti loro dai martiri e dai confessori. E così, con l'intimidazione e la forza, hanno costretto i capi, che non ebbero abbastanza forza d'animo o vigore d'animo per resistere.*[30]

La risposta di Cipriano è assai netta: i lapsi o un qualsiasi gruppo di fedeli non sono la chiesa; la presenza dello Spirito è solo nell'unità della chiesa, garantita dalla gerarchia ecclesiastica fondata sull'autorità dell'unico vescovo legittimo: *La chiesa riposa sui vescovi e ogni suo atto è governato dagli stessi capi. Essendo così stabilito per legge divina, mi meraviglia l'audacia e la temerarietà di alcuni che mi hanno scritto a nome della chiesa, mentre la chiesa è fondata sui vescovi, sul clero e su quelli che sono rimasti fedeli (stantes). Dio ci guardi e la misericordia divina e la potenza invincibile del Signore non permetta che si chiami chiesa un gruppo di lapsi, dal momento che sta scritto che «Dio non è il Dio dei morti, ma dei viventi».*[31] Scrive Cipriano nel *De catholicae ecclesiae unitate*,[32] il trattato che ci presenta compiutamente la sua dottrina sulla chiesa, nuova arca di Noè al di fuori della quale non è possibile alcuna salvezza: *Vi è un solo Dio, un solo Cristo, una sola è la sua chiesa, una la fede e uno solo il popolo (plebs) cristiano, stretto in unità di corpo dal cemento della concordia. Non si può separare ciò che è uno per natura.*

## Il ritorno di Cipriano e il concilio della primavera del 251

La persecuzione di Decio ebbe fine, in Africa, un po' prima della Pasqua del 251, che in quell'anno cadeva il 23 marzo. Subito dopo Pasqua, Cipriano poteva far ritorno a Cartagine. Sua prima preoccupazione fu di radunare un concilio (aprile-maggio 251), ove fu in primo luogo letta la lettera che annunciava l'elezione di Cornelio a vescovo di Roma, che Cipriano informò dell'avvenuta comunicazione.[33] Cipriano lesse al concilio due suoi scritti che affrontavano le questioni più scottanti: il già citato *De catholicae ecclesiae unitate* e il *De lapsis*.[34]

30. *Ep.*, XXVII, 3, dell'autunno del 250.
31. *Mt* 22,32. *Ep.*, XXXIII,1, dell'autunno del 250.
32. *De catholicae ecclesiae unitate*, 23. Cf, a proposito, RATZINGER J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Ismaning 1954 (tr. it. *Popolo e casa di Dio in S. Agostino*, Milano 1971), pp. 99-109, espressamente dedicate a Cipriano; cf inoltre BÉVENOT M., *In "solidum" et collégialité*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 42 (1966) 186-195; RENAUD B., *L'Église comme assemblée liturgique selon S. Cyprien*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médievale" 38 (1971) 5-68.
33. *Ep.*, XLIV e XLV.
34. Cipriano compose questi due trattati alla fine del suo esilio, cioè nei primi mesi del 251.

Riguardo ai lapsi il concilio prese le seguenti decisioni: a) *I sacrificati* o *thurificati* dovevano fare penitenza per tempo indeterminato. Sarebbero stati riconciliati se fossero venuti a trovarsi in punto di morte. b) I *libellatici* potevano essere ammessi alla penitenza e alla riconciliazione. c) Coloro che rifiutavano di fare penitenza, non manifestando alcun pentimento per la loro apostasia, non dovevano essere riconciliati nemmeno in punto di morte, perché chiedendo la riconciliazione solo in quell'estremo momento, avrebbero dimostrato di non esservi indotti dal pentimento del loro grave peccato, ma soltanto dal timore della morte. d) Gli appartenenti al clero, vescovi, preti o diaconi *lapsi*, dovevano essere ridotti allo stato laicale e fare la penitenza stabilita per i laici, e generalmente non erano più riammessi al clero.[35] e) Nel *De lapsis* (c. 28) si fa riferimento ad un'altra categoria: quelli che pur non avendo sacrificato né essendosi procurato un libello, avevano tuttavia pensato di farlo: *Questi facciano piena confessione con sincero pentimento presso i sacerdoti di Dio; quivi depongano il gravame della loro anima e chiedano il rimedio salutare per le loro ferite, sebbene piccole e da poco.*[36]

## Il concilio del 252: indulgenza verso i lapsi

Proseguendo coerentemente a cercare una linea equilibrata che rifuggisse dagli eccessi, e dal lassismo degli scismatici e da un fanatico rigorismo — come quello già sostenuto ad esempio dal suo per altro "prediletto" Tertulliano e poi a Roma da Novaziano, fautori dell'ideale di una fede del tutto pura, senza compromessi con il mondo e le debolezze degli uomini —, il 15 maggio del 252 Cipriano aprì un nuovo concilio. Nella previsione di una nuova persecuzione (quella di Gallo) fu deciso di concedere il perdono indistintamente a tutti i lapsi che *dal giorno della loro caduta non avevano cessato di fare penitenza, di piangere e di chiedere perdono a Dio; affinché possano riunirsi negli accampamenti del Signore tutti i soldati di Cristo che chiedono le armi e vogliono combattere.*[37] La disciplina penitenziale della chiesa d'Africa, come quella di Roma e di Alessandria, si avvia-

35. Papa Cornelio reintegrò nel presbiterato Massimo, che dallo scisma di Novaziano rientrava nella chiesa, mentre riammise solo come laico il vescovo Trofimo, che, passando allo scisma, aveva trascinato con sé parecchi dei suoi fedeli (*Ep.*, LIV e LV,11).

36. L'accenno è molto importante per la storia della penitenza: i peccati, anche interni e segreti, devono essere confessati al sacerdote (cf il cap. 28 del *De lapsis*, citato nella parte antologica, a p. 216).

37. *Ep.*, LVII,1, sinodale indirizzata a Cornelio di Roma.

va nell'alveo dell'evangelica indulgenza, che sarà la norma stabile dell'ortodossia.[38]

Durante questo concilio del 252, Privato di Lambesi, un vescovo già deposto dal predecessore di Cipriano, si presentò per difendere la sua causa. Non ricevuto, raccolti altri quattro vescovi contestatori, consacrò vescovo Fortunato, uno dei cinque preti antichi nemici di Cipriano, nell'intento di spodestare il vescovo legittimo. Felicissimo corse a Roma latore di una lettera in cui si infamava Cipriano e si asseriva falsamente che Fortunato era stato eletto da venticinque vescovi. Cornelio dapprima si rifiutò di ricevere la delegazione; poi acconsentì, ma senza accogliere le loro ragioni. Cipriano nella lunga lettera LIX a Cornelio riassume i fatti e pronuncia la nota apostrofe contro gli scismatici di Felicissimo: *E non bastò loro allontanarsi dal Vangelo, togliere ai lapsi la speranza di poter espiare e fare penitenza del loro peccato... avere formato fuori della chiesa e contro la chiesa un partito perverso, ove confluisse la folla dei peccatori, che rifiutano d'invocare Dio e di dargli soddisfazione. Dopo tutto questo, essi si sono fatti consacrare dagli eretici uno pseudovescovo* (Fortunato) *e osano attraversare il mare e portare lettere, da parte di scismatici ed empi, alla cattedra di Pietro e alla chiesa principale, donde è sorta l'unità episcopale. Essi non pensano che quelli sono gli stessi romani dei quali l'Apostolo lodò la fede e presso i quali la perfidia non trova adito.*[39]

## La pestilenza

Nello stesso anno 252, una grave pestilenza diffusasi fino a Cartagine diede occasione di provare la carità, lo zelo illuminato di Cipriano e la solidità del sistema di beneficenza da lui organizzato. *Scoppiò poi una tremenda pestilenza,* scrive Ponzio; *un esecrando morbo devastatore, di spaventose proporzioni; colpiva ogni giorno gente senza numero, ognuno nella propria dimora, invadendo a una a una le case, tra il terrore del popolo. Tutti inorridivano, piangevano, cercavano di evitare il contagio, abbandonando senza pietà i loro familiari, quasi che, con l'appestato morente, si potesse allontanare anche la morte. Giacevano ormai per tutta la città, nelle varie contrade, non più corpi umani, ma cadaveri*

38. Le tappe di questo cammino sono segnate da una parte da Erma, Callisto, Agrippino di Cartagine (*episcopus episcoporum*), Cornelio, Stefano, Cipriano, Dionigi d'Alessandria; dall'altra dalla corrente rigorista che concepiva la chiesa come società composta unicamente di santi: i rigoristi cui si opponeva Erma, Ippolito, Tertulliano, Novaziano.

39. *Ep.*, LIX,14: *Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est ab schismaticis et profanis litteras ferre.*

*a mucchi... Nessuno badò ad altro che a guadagni crudeli; nessuno trepidò rammentandosi che simile sciagura poteva capitare a lui; nessuno fece agli altri ciò che avrebbe voluto fosse fatto a se stesso. Sarebbe un delitto tacere quanto in questi frangenti fece il pontefice di Cristo e di Dio, tanto superiore ai pontefici di questo mondo nella pietà, quanto li aveva superati nella verità. In primo luogo radunò il popolo e lo istruì sui pregi della misericordia, insegnandogli, con gli esempi della divina Scrittura, quanto giovino le opere di carità come meriti dinanzi a Dio* (9,1-6). Le istruzioni al popolo cui accenna Ponzio sono contenute nei due opuscoli scritti da Cipriano in questo periodo: il *De mortalitate* e il *De opere et eleemosynis*. Prosegue Ponzio: *Subito si assegnarono le diverse incombenze, secondo le attitudini e le condizioni delle persone. Molti, che a causa della povertà non erano in grado di spendere, davano ancora di più pagando con il proprio lavoro un contributo più prezioso di ogni ricchezza. E chi, sotto un tale maestro, non avrebbe cercato sollecitamente un posto in siffatta milizia, che doveva renderlo accetto a Dio Padre e a Cristo giudice, e frattanto al vescovo? Così, in quel generoso prodigarsi nelle opere buone, si faceva del bene non solo ai compagni di fede; si faceva qualcosa di più di quanto fu scritto dell'incomparabile pietà di Tobia* (10,2-4).

## La questione del battesimo degli eretici

*Nella città di Roma*, scrive Eusebio,[40] *Lucio successe a Cornelio, che aveva tenuto l'episcopato per circa tre anni* (dal marzo del 251 al giugno del 253). *Dopo neppure otto mesi di governo Lucio morì* (il 5 marzo del 254), *lasciando la cattedra a Stefano, al quale Dionigi* (vescovo di Alessandria) *indirizzava la prima delle sue lettere intorno al battesimo. Si dibatteva allora una grave questione, se cioè occorresse purificare col battesimo quelli che provenivano dall'eresia, qualunque essa fosse. Un'antica usanza voleva che per costoro si recitasse solamente una preghiera, con la imposizione delle mani. Allora Cipriano, pastore della chiesa di Cartagine, per primo ritenne che bisognasse effettuare, per mezzo del battesimo, la riammissione di quelli che avevano fatto ammenda dell'errore. Ma Stefano, nemico di innovazioni in contrasto con la tradizione in vigore sin dai primi tempi, ne fu indignato.* Eusebio accenna all'appello alla tradizione su cui la chiesa romana fondava il suo rifiuto alle innovazioni di Cipriano e alla indignazione di Stefano con relativa minaccia di scomunica, in una situazione che rasentò lo scisma.

40. *H. E.*, 7,2 e 3.

Da parte sua, Cipriano aveva manifestato il suo pensiero in merito già nel *De catholicae ecclesiae unitate* (del 251): *E mentre non vi può essere che un solo battesimo, essi si illudono di battezzare; e mentre abbandonano la fonte vitale, promettono ad altri il dono di un'acqua di vita e di salvezza. Ma non si lavano colà le colpe, che anzi tanto più si aggravano. Quell'acqua non genera figli a Dio, ma al diavolo. Nati da menzogna, non potranno ricevere le promesse della verità* (c. 11). Nel 255, nella *Lettera a Magno* esprime lo stesso pensiero: *Il tuo zelo religioso, o figlio carissimo, ti ha spinto a consultare la mia povera persona per sapere se, tra gli altri eretici, quelli che provengono dal partito di Novaziano, dopo aver ricevuto il loro lavacro profano, debbano essere battezzati e santificati nella chiesa cattolica con il legittimo, vero e unico battesimo della chiesa. Ebbene, seguendo il sentimento che ci ispira la fede di cui siamo capaci, così come la santità e la verità delle divine Scritture, noi dichiariamo che tutti gli eretici e scismatici non hanno alcun potere e alcun diritto.*[41] Dopo aver addotto le prove scritturali in favore del suo pensiero, conclude: *Io ho esposto il mio modo di pensare, e non intendo impedire ad alcun capo di chiesa di decidere*[42] *ciò che gli sembra opportuno; egli renderà conto della sua condotta al Signore.*[43]

Lo stesso Cipriano poteva appellarsi, in questo caso, ad una sua tradizione: la tesi da lui sostenuta era stata infatti enunciata in precedenza da un concilio tenutosi nel 198 a Cartagine sotto il vescovo Agrippino, e difesa dallo stesso Tertulliano.[44] Un concilio di 31 vescovi, tenutosi nell'autunno del 255, e un altro di 71 vescovi dell'Africa Proconsolare e della Numidia nella primavera dell'anno seguente, tenuti a Cartagine sotto la presidenza di Cipriano, confermarono la deliberazione, comunicando le decisioni al vescovo di Roma, Stefano, e aggiungendo: *Noi non vogliamo far violenza, né dettare legge ad alcuno, perché ogni vescovo è libero nell'amministrazione della sua chiesa, salvo poi a rendere conto della sua condotta al Signore.*[45] Più numeroso ancora fu il concilio dell'autunno del 256: erano presenti 87 vescovi della Provincia d'Africa, della Numidia e della Mauritania. I voti furono tutti favorevoli alla ripetizione del battesimo degli eretici, anche se Cipriano aveva lasciato la massima libertà di giudizio, raccomandando ai vescovi presenti di dire *ciascuno il suo parere* sulla tanto discussa questione, senza pretendere di giudicare nessuno, né

41. *Ep.*, LXIX,1. Cf RAHNER K., *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, in "Zeitschrift für katholische Theologie" 74 (1952) 257-276; 381-438.

42. Cipriano ritiene dunque che si tratti di una questione disciplinare e che quindi ciascun vescovo deve risolvere per proprio conto.

43. *Ep.*, LXIX, 17.

44. Cf TERTULLIANO, *De bapt.*, 15.

45. *Ep.*, LXXI, 3.

di scomunicare chi la pensasse diversamente: *Giacché nessuno tra noi si è costituito vescovo dei vescovi, nessuno tiranneggia i suoi colleghi, né li terrorizza per carpire la loro approvazione, dal momento che ogni vescovo è libero d'esercitare il suo potere come gli pare e non può essere giudicato da un altro, più che giudicare lui stesso un altro. Ma noi tutti dobbiamo attendere il giudizio di nostro Signore Gesù Cristo, al quale solo appartiene di preporci al governo della sua chiesa e di giudicare la nostra condotta.*[46] L'autoritaria politica ecclesiastica di Stefano di Roma è qui chiaramente stigmatizzata e contrapposta alla concezione che potremmo già definire «episcopalista» di Cipriano, ove l'unità delle varie chiese non è garantita da un vertice monarchico, ma dalla pace, dall'accordo nella fede tra vescovi dotati di pari diritti, di *onore comune*:[47] nel concilio, il vero organo decisionale della chiesa, essi confrontano le loro diverse opinioni per ricercare, spinti dalla comune carità e da un preciso senso di responsabilità, una libera concordia.

La risposta di Stefano presumibilmente non era ancora arrivata. Non ne abbiamo il testo completo, ma solo un brano citato in una lettera di Cipriano al vescovo Pompeo,[48] assieme ad amare parole e alla vivace confutazione che Cipriano fa delle tesi del vescovo di Roma. *Tra le altre cose altezzose o estranee all'argomento o contraddittorie che egli ha scritto con poco tatto e con poca prudenza, ha ancora aggiunto questo: «Se verranno a voi eretici da qualsiasi setta, non si faccia alcuna innovazione, ma si stia alla tradizione, che è di imporre loro le mani per riceverli a penitenza, dal momento che gli stessi eretici, passando da una setta all'altra, non battezzano con il loro proprio rito, ma li ammettono semplicemente alla comunione...». Donde viene questa tradizione? Viene dall'autorità del Signore e del Vangelo? Oppure dai precetti degli Apostoli e dalle loro lettere?... E mentre fuori della chiesa nessuna eresia e nessuno scisma può possedere la santificazione del battesimo che porta la salvezza, l'inflessibile ostinazione del nostro fratello Stefano è giunta fino a pretendere che persino il battesimo di Marcione, di Valentino, di Apelle e degli altri bestemmiatori di Dio Padre faccia nascere dei figli a Dio, e a sostenere che sono rimessi i peccati nel nome di Gesù Cristo, proprio là dove si bestemmia il Padre e il Signore Gesù Cristo... La consuetudine, che si è stabilita a poco a poco presso alcuni, non deve impedire che la verità prevalga e vinca. Poiché la consuetudine senza la verità è un errore invecchiato (consuetudo sine veritate vetustas erroris est). Purtroppo accade che per presunzione o per ostinazione uno difende la sua*

46. *Sententiae episcoporum*, proem. (= CSEL 3, p. 436).

47. *Ep.*, LXXII,3.

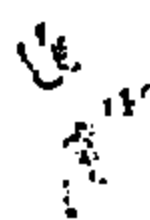
48. *Ep.*, LXXIV, dell'autunno del 256.

*opinione, cattiva e falsa, piuttosto che associarsi a quella altrui, anche quando è giusta e vera. Si riferisce a questo il beato Apostolo Paolo quando, scrivendo a Timoteo,*[49] *lo ammonisce che il vescovo non deve essere litigioso, né amante delle contese, ma mite e docile. Ora, docile è colui che ha la pazienza di istruirsi. Infatti è necessario che i vescovi non soltanto insegnino, ma anche imparino: perché insegna meglio colui che ogni giorno cresce e fa progressi con l'imparare cose sempre migliori. È precisamente quello che insegna lo stesso Paolo quando prescrive che se uno, che è seduto, ha una rivelazione migliore, il primo taccia.*[50] *È facile per le anime religiose e semplici disfarsi dell'errore e trovare la verità, mettendola in luce. Se si risale alla sorgente e all'origine della tradizione divina, l'errore umano cessa; e quando uno penetra il significato dei misteri divini, tutto ciò che era celato sotto l'oscuro velo delle tenebre si apre alla luce della verità.*

Le prospettive di Cipriano e di Stefano sono, quindi, veramente diverse. Cipriano, seguendo Tertulliano, accentra la sua attenzione sulla santità soggettiva del ministro: un eretico, che separandosi dalla comunità ha perduto il dono dello Spirito, non può trasmettere il dono della grazia divina al catecumeno; Stefano invece insiste sull'efficacia santificatrice del sacramento *ex opere operato*: il ministro non è la fonte di quella grazia che solo da Cristo deriva e della quale il ministro è solo uno strumento, più o meno degno.

Cipriano comunque informò della situazione il vescovo di Cesarea di Cappadocia, l'origeniano Firmiliano, che seguiva anche lui l'uso di ribattezzare gli eretici; questi rispose con una lunga lettera in greco, che Cipriano tradusse in latino,[51] in cui attaccava pesantemente Stefano paragonandolo a Giuda ed apostrofandolo in questi termini: *Quali dispute e quali dissensi hai provocato nelle chiese del mondo intero! Di quale peccato ti sei gravato quando ti sei separato da tante greggi! Poiché hai separato te stesso, non illuderti, se è vero che scismatico è colui che si mette fuori della comunione e dell'unità della chiesa. Hai creduto di potere scomunicare tutto il mondo, e invece ti sei scomunicato da te stesso.*

Ma il vescovo di Roma scomunicò effettivamente Cipriano? Certamente il rescritto di Stefano, che Cipriano commenta a Pompeo,[52] doveva contenere delle minacce; ma una vera e propria sentenza di scomunica non fu emanata da Stefano, anche perché morì (il 2 agosto 257) proprio nell'infuriare della polemica.

49. *2 Tim* 2,24.
50. *1 Cor* 14,30.
51. *Ep.*, LXXV, dell'autunno del 256.
52. *Ep.*, LXXIV.

## La persecuzione di Valeriano: esilio e martirio di Cipriano

La rottura tra le due parti fu inoltre impedita dallo scatenarsi (al principio del 257) di una nuova persecuzione: quella di Valeriano. La questione battesimale passò così in secondo piano.[53]

Il 30 dello stesso mese Cipriano era interrogato dal proconsole Paterno e poi esiliato a Curubi; un anno dopo, il 14 settembre 258, affrontava coraggiosamente il martirio in mezzo al suo popolo. Siamo informati sulle ultime vicende di Cipriano da Ponzio (che dopo aver parlato dell'opera di Cipriano durante la peste che infierì nel 252, passa subito alla narrazione dell'esilio e del martirio) e dagli Atti proconsolari cui Ponzio stesso rimanda: *Mentre egli è intento a queste azioni così buone e così pie, lo sorprende l'esilio. Questo è il modo con cui costantemente l'empietà ricompensa: rendere male per bene. Che cosa abbia poi risposto il sacerdote di Dio alle interrogazioni del proconsole è riferito dagli Atti* (11,1).

## Gli scritti: lettere e trattati

Gli scritti di San Cipriano (le lettere e 13 brevi trattati o opuscoli) traggono sempre il motivo, sono sempre il riflesso della sua attività episcopale; poco incline alla ricerca teologica, Cipriano concepisce la sua opera scritta sempre come occasione di riflessione morale, di edificazione della sua comunità, nella cui concreta realtà storica sa calarsi con appassionata e determinata partecipazione. Lo stesso Ponzio, facendo l'elenco delle opere di Cipriano, fa corrispondere a ciascuna di esse un'attività pastorale di Cipriano (7,3-10).

53. Comunque la chiesa africana si uniformò all'uso romano di non ripetere il battesimo quando fosse stato validamente conferito da eretici; il concilio di Arles (314), al quale parteciparono numerosi vescovi africani, decretò al can. 8: *De Afris quod propria sua lege utuntur ut rebaptizent, placuit ut, si ad ecclesiam aliquis de haeresis venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus tantum ei imponatur ut accipiat Spiritum Sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.* Ai tempi di Agostino in Africa non si manifestavano più dubbi a riguardo, sì che lo stesso Agostino si sentirà in dovere di scusare Cipriano per quello che l'Ipponate considera un errore, avvicinato al caso occorso a Pietro a riguardo delle osservanze legali giudaiche (cf *Gal* 2,11-21). Egli loderà comunque Cipriano per non aver rotto la carità e la comunione, nonostante le divergenze dottrinali: *Non ille se tamen a ceteris diversa sentientibus separata communione disiunxit... Vicit tamen pax Christi in cordibus eorum, ut tali in disceptatione nullum inter eos malum schismatis oriretur* (*De Bapt. c. Donat.*, I,18,28 e V,25,36).

1. Le *lettere* della raccolta giuntaci sono 81: 59 di Cipriano, 16 di diversi contemporanei e 6 lettere sinodali, delle quali Cipriano è il principale redattore. Sono una fonte preziosissima per la conoscenza della vita della chiesa in quel decennio densissimo di avvenimenti (due grandi persecuzioni, due scismi).
Le lettere si possono distinguere in quattro gruppi:

a) lettere 1-4: riguardano varie questioni disciplinari;

b) lettere 5-68: trattano della persecuzione di Decio, dei lapsi, della lotta contro gli scismatici;

c) lettere 69-75: trattano della questione del battesimo degli eretici;

d) lettere 76-81: riguardano la persecuzione di Valeriano.

2. I *trattati* ritenuti autentici sono 13:

a) Tre precedono l'ordinazione episcopale; il primo è un breve trattato della cui autenticità si dubita:

*Quod idola dii non sint*: è una raccolta di brani apologetici, ricavati specialmente da Tertulliano, atti a dimostrare che gli dèi pagani non sono dèi. Sembra un lavoro di Cipriano neofito e viene datato intorno al 246. Ha carattere analogo un altro trattato:

*Ad Quirinum Testimoniorum libri tres adversus Iudaeos*: è una raccolta di passi scritturali dell'Antico Testamento, per dimostrare la decadenza del giudaismo (libro I), la divinità e la missione di Cristo (libro II). Vi è aggiunto un terzo libro dedicato all'esposizione di prescrizioni morali e disciplinari, guida per la pratica delle virtù cristiane.

*Ad Donatum*: è dei primi mesi successivi al battesimo, ritenuto da alcuni una lettera, retoricamente molto elaborato; Cipriano vi si confessa, opponendo radicalmente l'immoralità del suo passato pagano alla santità della sua nuova vita cristiana, la precedente cecità spirituale alla luminosa certezza della fede.

b) È dei primi mesi dell'episcopato (249) il trattato:

*De habitu virginum*. La sua fonte principale è il *De cultu feminarum* di Tertulliano; tratta del modo di vestire e del contegno che dev'essere tenuto dalle donne che avevano consacrato a Dio la loro verginità.

c) Lo scisma di Felicissimo lo spinge a comporre il famoso trattato:

*De catholicae ecclesiae unitate* (del 251) (cf più avanti, pp. 198ss.).
E nello stesso anno la questione dei lapsi viene trattata nell'opuscolo:

*De lapsis* (cf più avanti, pp. 206ss.).

d) La peste del 252 lo spinge a comporre due trattati:

*De opere et eleemosynis*, ove viene sferzata la mondanità della società cartaginese, e i cristiani vengono invitati a far vivere in loro l'amore di Dio attraverso le buone opere e le elemosine. Questo trattato fu molto letto e citato dal concilio di Efeso (431).

*De mortalitate*, che prendendo spunto dall'epidemia, esorta il cristiano ad affrontare con fede e speranza la morte.

Sono sempre del 252 altri due trattati:

*De dominica oratione*, commento al *Pater*, imitazione di Tertulliano;

*Ad Demetrianum*: una modesta imitazione dell'*Apologeticum* di Tertulliano.

e) Dell'epoca della controversia battesimale sono il trattato che Cipriano inviò al vescovo Giubaiano nel 256 (*Ep.*, LXXIII):

*De bono patientiae*, imitazione di Tertulliano, e l'altro, che pare dello stesso anno:

*De zelo et livore*, sui danni apportati alla pace e all'unità della chiesa dall'invidia e dall'odio.

f) È dell'autunno del 257 l'opuscolo:

*Ad Fortunatum*, esortazione al martirio nell'imminenza della persecuzione di Valeriano; è più che altro una raccolta di testimonianze scritturistiche.

**La figura di San Cipriano vescovo, scrittore, teologo**

Gli antichi ebbero stima grandissima di Cipriano, vescovo, martire e scrittore. Già nel 310 Lattanzio,[54] dopo aver citato piuttosto freddamente Minucio e Tertulliano, scrive: *Un solo autore illustre spicca, Cipriano, che si procurò grande gloria nell'insegnamento della retorica e scrisse molte opere ammirabili nel loro genere. Aveva infatti una vena facile, abbondante, delicata e, ciò che costituisce la più grande dote di chi parla, chiara, sicché è difficile dire se sia più elegante nella forma o più felice nell'esposizione o più efficace nel persuadere*. Nel 392, elencando le opere di Cipriano, San Girolamo scrive: *È superfluo fare l'elenco delle opere di questo genio, perché esse sono più chiare del sole.*[55] E in una lettera alla nobildonna romana Leta, dandole dei consigli sul modo di educare la figlia, le raccomanda: *Che i libri di Cipriano siano sempre nelle sue mani.*[56]

Intorno al 400, Prudenzio dedica al martire Cipriano una delle *Odi delle corone*, la tredicesima; e in essa preconizza che *gli scritti di Cipriano dureranno quanto il mondo e saranno letti da tutti coloro che amano Cristo.*

Anche Sant'Agostino, iniziando il suo sermone per l'anniversario del martire Cipriano, dice che *la lingua umana è impotente a parlare*

54. *Divinae Institutiones*, V,1,24-25.
55. *Vir. ill.*, 67,2.
56. *Ep.*, 107,12.

*degnamente di un tal uomo;*[57] e nel trattato *De Baptismo* aggiunge: *Più egli era grande e più si abbassava in ogni cosa, al fine di trovare grazia presso Dio.*[58]

La fama e il fascino di San Cipriano derivano dalla sua personalità di grande vescovo, sul tipo di sant'Ambrogio e di San Leone Magno: la sua figura accentra un decennio di vita della Chiesa d'Africa, in un momento tra i più decisivi, la grande crisi della metà del terzo secolo, sotto la pressione della persecuzione di Decio e degli scismi di Felicissimo e di Novaziano. Gli scritti di Cipriano ci fanno rivivere quest'epoca attraverso l'impegno appassionato di un grande vescovo, esponente di rilievo di una tradizione culturale che aveva già dato scrittori pagani di alto livello, quali Frontone e Apuleio, e che il cristianesimo aveva già rinvigorito con Tertulliano e avrebbe illustrato con Arnobio e Lattanzio, giungendo alla sua "acme" con Agostino. Ma mentre Tertulliano è un genio originale, inquieto, vigoroso, ma spesso troppo duro, aspro, contraddittorio, talvolta privo di misura, Cipriano è sempre equilibrato e composto, capace di attingere liberamente spunti dalle opere del maestro e di riplasmarli personalmente con finezza ed eleganza; il suo stile da grande retore è così segnato e dal gusto per la forma e dalla secchezza, la determinazione e la dignità che gli derivavano dalla coscienza dei suoi doveri di vescovo, responsabile della salvezza della sua comunità. Ove comunque è il calore della carità a sostanziare le sue pagine sempre volte a edificare moralmente il lettore, più che ad affascinare o a stupire, anche se al tempo stesso il suo puro stile contribuì validamente al trionfo del latino classico negli scritti ecclesiastici, di fronte alla lingua volgare che compare in molti documenti.

## Chiesa locale e chiesa universale: il primato del vescovo di Roma

Cipriano non è uno speculativo o un teologo: è un vescovo, e le sue opere sono sempre ispirate da avvenimenti concreti, rispondono sempre ad esigenze pratiche. Egli non trattò *ex professo* nessun argomento teologico teorico (anche il *De catholicae ecclesiae unitate* ha una finalità pratica): l'argomento che ritorna più frequentemente nei suoi scritti è la chiesa: *chiesa visibile* cioè la riunione dei vescovi, del clero e dei fedeli; *chiesa invisibile* (*mistica*), la sposa di Cristo, depositaria dei tesori della redenzione, fuori della quale non c'è salvezza: *Habere*

57. *Serm.*, 313,1.
58. *De Bapt. c. Donat.*, III,3,5.

*non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.*[59] Suo carattere essenziale è l'unità, simboleggiata nella tunica di Cristo senza cuciture,[60] nell'eucarestia,[61] nell'unico fondamento, Pietro: Cristo stesso *super unum aedificat ecclesiam...*[62] La *chiesa locale* è impersonata nel vescovo: *Scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si quis in episcopo non sit in ecclesia non esse.*[63] I vescovi sono i successori degli apostoli: *Apostolos id est episcopos dominus elegit.*[64] Ogni vescovo partecipa del potere episcopale nella sua totalità: *Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur.*[65] Ogni vescovo nella sua chiesa è indipendente: è assistito dallo Spirito Santo e deve rendere conto soltanto a Dio.[66] La chiesa *universale visibile* è impersonata dal *corpus* dei vescovi, *tenuti insieme dal glutine della vicendevole concordia e dal vincolo dell'unità.*[67] I concili dei vescovi hanno lo scopo di assicurare la concordia e di mantenere l'unità nella cattolicità; hanno diritto di giudicare i vescovi e di rimuoverli.[68]

E quando un concilio di vescovi, numeroso come quello aperto a Cartagine il 1 settembre 256, si trovasse in pieno disaccordo col vescovo di Roma e con un complesso ancora più numeroso di vescovi? San Cipriano dovette fare lui stesso esperienza della insufficienza di una chiesa episcopaliana, quale affiora da alcuni passi dei suoi scritti. Una tale concezione era già stata progressivamente smentita dalla prassi della chiesa di Roma, specialmente sotto Vittore, durante la sede vacante (20 gennaio 250 marzo 251) e sotto Stefano, e di altre chiese ortodosse ed eretiche che si erano appellate a Roma come ad un'autorità suprema. Cipriano stesso in una serie numerosa di asserzioni intravede il riconoscimento del primato di Pietro e della chiesa di Roma, che definisce: *Petri cathedram atque ecclesiam principalem unde unitatis sacerdotalis exorta est;*[69] *matricem et radicem ecclesiae catholicae.*[70] Anche nella pratica Cipriano riconobbe un certo primato alla chiesa romana, invitando Stefano di Roma a sostituire d'autorità il vescovo di Arles, Marciano, che pencolava verso l'eresia di Novaziano.[71]

59. *De cath. eccl. unit.*, 6.
60. *Ivi*, 7.
61. *Ep.*, LXIII, 13.
62. *De cath. eccl. unit.*, 4.
63. *Ep.*, LXVI, 8.
64. *Ep.*, III,3.
65. *De cath. eccl. unit.*, 5.
66. *Sententiae episcoporum*, proem.; *Ep.*, LXXII,3; LXXIII,26.
67. *Ep.*, LXVIII,3.
68. Cf il caso di Terapio (*Ep.*, LXIV,1); di Trofimo (*Ep.*, LV,11); e il rifiuto di ricevere il vescovo scomunicato Privato di Lambesi (*Ep.*, LIX,10).
69. *Ep.*, LIX, 14.
70. *Ep.*, XLVIII,3.
71. *Ep.*, LXVIII.

Dagli scritti di Cipriano risulta dunque che egli proclamò l'indipendenza di ciascun vescovo, e nonostante ciò riconobbe un certo primato al vescovo di Roma, senza determinare né la natura di questo primato, né i confini tra i due poteri.[72]

## Gerarchia ecclesiastica e prassi penitenziale

Nella *gerarchia ecclesiastica* troviamo nominati: il vescovo, il presbitero, il diacono, il suddiacono, l'accolito, l'esorcista, il lettore.

Degna di nota la *prassi penitenziale*: vediamo attestato l'obbligo della *confessione auricolare* e anche dei peccati di pensiero.[73] Sono distinte le parti del sacramento della penitenza: *Confessio*, confessione, manifestazione dei peccati; *remissio*, assoluzione data con l'imposizione delle mani *ad paenitentiam; satisfactio,* soddisfazione, cioè l'accettazione di espiazioni volontarie da parte del penitente. L'interno pentimento dell'anima (*contritio*, contrizione, dolore) è sempre incluso nell'atto di fare la confessione (*exomologesis*) e San Cipriano raccomanda di esprimerlo con un vero dolore (*paenitentiam criminis veris doloribus exprimentes*).[74] Ministri della penitenza sono il vescovo e i preti. Nel caso di un apostata che sia in punto di morte, *se non si trova un prete e la fine è imminente, potrà imporre le mani un diacono in segno di riconciliazione.*[75] Pare si tratti di riconciliazione ufficiale esteriore con la chiesa; l'imposizione delle mani del diacono sarebbe uno di quei riti che si chiameranno più tardi sacramentali.

72. La bibliografia sull'ecclesiologia di San Cipriano è vastissima: si troverà una trattazione completa in d'ALÈS A., *La théologie de Saint Cyprien*, Paris 1922; si consulteranno con frutto: BATIFFOL P., *Cathedra Petri*, Paris 1938; BARDY G., *La théologie de l'Église de Saint Irénée au concile de Nicée*, Paris 1947. Nell'interpretazione del pensiero di Cipriano a riguardo del primato del vescovo di Roma gli studiosi si possono dividere in tre gruppi: a) *Corrente cattolica*: Cipriano ha ammesso esplicitamente un primato *giuridico* (Chapman, d'Alès, Zapelena): vuole però che esso sia esercitato con moderazione, lasciando ai vescovi ampia autonomia (ZAPELENA, *De ecclesia Christi*, Roma 1955). b) *Corrente protestante*: Cipriano ha escluso ogni primato; egli è un episcopaliano. Il primato dato da Cristo a Pietro ha un valore puramente cronologico (Pietro ebbe prima ciò che gli altri apostoli ebbero poi) e simbolico (Pietro è simbolo dell'unità). Questa corrente è rappresentata in Germania da Hugo Koch, in Francia dal Turmel, in Inghilterra dal Benson. c) *Corrente intermedia*: Cipriano ha ammesso un primato reale, ma non giuridico: Roma è l'*origo*, la *fons*; ha un'autorità di fatto; è l'*ecclesia cum qua aliae conveniunt* (Harnack, Funk, Batiffol, Poschmann, C. Adam, Lebreton). Cf anche *De cath. eccl. unit.*, 4 e le relative note. Per un aggiornamento sulla questione, cf BÉVENOT M., *Épiscopat et Primauté chez saint Cyprien*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 42 (1966) 176-185.

73. Cf *De lapsis*, 28.

74. *De lapsis*, 29.

75. *Ep.*, XVIII,1; cf il testo citato a p. 184.

# *DE CATHOLICAE ECCLESIAE UNITATE*[1]

Il trattato non ha propriamente lo scopo di dimostrare l'unità della Chiesa, ma di difendere l'unità di ciascuna Chiesa, impersonata nel vescovo, dagli assalti degli scismatici, in particolare dei partigiani di Felicissimo in Africa e di Novaziano a Roma.

## INDIRIZZO E PROPOSIZIONE DELL'ARGOMENTO (cc. 1-3)

Il trattato è indirizzato ai capi delle Chiese, cioè ai vescovi. Argomento: un nuovo grave pericolo sovrasta sulla Chiesa: l'eresia e lo scisma.

Le insidie del Maligno si esplicano in due modi: all'esterno con le persecuzioni; all'interno della Chiesa con le eresie e gli scismi. Queste insidie occulte sono le più pericolose. È l'antica tattica del serpente, con la quale egli osò tentare anche Gesù Cristo (c. 1). Dobbiamo tenerci attaccati ai comandamenti di Cristo, che sono la vera via della salvezza (c. 2). Il diavolo ha escogitato una insidia nuova: nel seno stesso della Chiesa egli travolge coloro che non ha potuto trattenere nella notte del paganesimo; li trascina in altre tenebre, quelle dello scisma e dell'eresia. E questo avviene perché non si risale alla fonte della verità, cioè all'insegnamento di Cristo (c. 3).

## PARTE I. L'UNITÀ È IL CARATTERE ESSENZIALE DELLA CHIESA (cc. 4-9)

Cristo edificò la sua Chiesa su uno solo, su Pietro. Uno è l'episcopato, una l'origine: non può avere Dio per padre chi non ha la Chiesa per madre.

### La Chiesa è una, fondata su Pietro

**4.** Se si considerano ed esaminano queste cose[2] non c'è bisogno di lunga discussione, né di argomentazioni. È una prova che conduce facilmente alla convinzione per la via breve della verità. Il Signore parla a Pietro in questi termini: *Io ti dico che tu sei Pietro, e sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai sulla terra resterà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra resterà sciolto nei cieli.*[3]

1. La traduzione di Sisto Colombo (*San Cipriano. Opuscoli,* Torino 1935) è stata rivista sulle edizioni critiche dello Hartel: *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia* ( = CSEL 3,1/2), Vienna 1868-1871; e di AA. VV., *Sancti Cypriani Episcopi Opera* ( = CChr.SL 3 e 3A), Turnhout 1976.
2. Cioè l'insegnamento di Gesù Cristo e della Scrittura, di cui ha parlato sopra.
3. *Mt* 16,18-19.

Sopra uno solo egli edifica la Chiesa. E quantunque dopo la sua risurrezione egli attribuisca a tutti gli Apostoli un eguale potere dicendo: *Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi; ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi, a chi li riterrete saranno ritenuti*;[4] tuttavia per esprimere l'unità, stabilì con la sua autorità che l'origine di quella unità stessa derivasse da uno solo. Certamente anche gli altri Apostoli godevano della stessa dignità di Pietro ed erano insigniti di eguale partecipazione di onore e di potere, ma l'inizio parte dall'unità, in modo che la Chiesa apparisca una sola.

Questa Chiesa stretta in unità viene anche designata nel *Cantico dei Cantici* dallo Spirito Santo, che parla nella persona del Signore e dice: *Una sola è la mia colomba, la mia perfetta, l'unica di sua madre, la preferita di colei che l'ha generata*.[5] E chi non conserva questa unità della Chiesa, si illude di conservare la fede? Chi s'oppone e resiste alla Chiesa, s'illude di restare in essa? Mentre invece il beato apostolo Paolo insegna questa stessa verità e dimostra il mistero di questa unità dicendo: *Uno è il corpo e uno lo spirito, una la speranza della vostra vocazione, uno il Signore, una la fede, uno il battesimo, uno Dio*.[6]

Del c. 4 del *De catholicae ecclesiae unitate* ci sono pervenute due recensioni: *Recensione A* (il testo citato sopra), rappresentata da un discreto numero di manoscritti, dei quali il più autorevole è il *Codex Parisiensis* (S), n° 10592, della Biblioteca Nazionale di Parigi, che risale al secolo VI-VII. *Recensione B* (nella quale è messo in maggiore rilievo il primato di Pietro), rappresentata da due manoscritti, uno di Monaco, *Codex Monacensis* (M), n° 208, del secolo IX e uno di Troyes, *Codex Trecensis* (Q), n° 581, derivanti ambedue da uno stesso archetipo perduto.

Dopo la citazione di *Mt* 16,18-19, la *recensione B* si scosta dalla *recensione A* e continua così:

Allo stesso [Pietro], dopo la risurrezione, [Gesù] dice: *Pasci le mie pecore*.[7] Sopra di lui edifica la Chiesa e a lui affida le pecore da pascere. E quantunque a tutti gli Apostoli attribuisca eguale potere, tuttavia egli istituì un'unica cattedra, stabilendo in essa, con l'autorità della sua parola, l'origine e il motivo dell'unità. Certamente anche gli altri Apostoli erano nella stessa dignità di Pietro, ma a Pietro è conferito il primato, perché una apparisse la Chiesa e una la cattedra. Tutti certamente sono pastori, ma il gregge è presentato come uno solo, per essere pasciuto da tutti gli Apostoli stretti da unanime con-

4. *Gv* 20,21-23.
5. *Cant* 6,8.
6. *Ef* 4,4.
7. *Gv* 21,16.

senso. E chi non conserva questa unità della Chiesa, si illude di conservare la fede? Chi abbandona la cattedra di Pietro, su cui è stata fondata la chiesa, si illude di restare nella Chiesa?

Il benedettino Dom Chapman[8] dimostrò che le due recensioni sono dello stesso Cipriano: i vocaboli, le frasi e i concetti sono di San Cipriano: un falsario avrebbe dovuto compiere un miracolo d'intarsio praticamente impossibile. La *recensione A* rappresenta il testo letto da San Cipriano nel concilio della primavera 251 ed ha di mira lo scisma africano di Felicissimo; la *recensione B* sarebbe il testo modificato che egli inviò ai confessori romani, che, dopo di essersi lasciati trascinare nello scisma di Novaziano, erano ritornati all'unità della Chiesa, come è detto nella lettera al presbitero Massimo e ai fratelli Urbano, Sidonio e Macario: *Voi potrete conoscere tutto questo leggendo gli opuscoli (libelli*, cioè il *De catholicae ecclesiae unitate* e il *De lapsis*), *che vi ho inviato, perché li leggiate. L'opuscolo sull'unità della Chiesa vi piacerà ancora di più, in quanto voi avete attuato con i fatti quello che io vi scrissi con le parole, ritornando* (dallo scisma di Novaziano) *all'unità* (della Chiesa).[9] Questa recensione ha di mira lo scisma iniziato da Novaziano a Roma, quando si oppose come antipapa a Cornelio, eletto legalmente al principio di marzo del 251. Gustave Bardy[10] ammette egli pure l'autenticità d'ambedue le recensioni, ma, seguendo D. Van den Eynde, O.F.M.,[11] pensa che il testo composto da Cipriano nel 251 sia quello della *recensione B*; la *recensione A* rappresenterebbe il testo modificato da Cipriano durante la questione battesimale, quando, essendo le relazioni con papa Stefano divenute tese, egli avrebbe tolto l'accenno al primato di Pietro, mettendo invece in rilievo l'eguale potere concesso da Cristo a tutti gli Apostoli.[12]

8. *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Église*, in "Revue Bénédectine" 19 (1902) 246-254; 357-373; 20 (1903) 26-52.
9. *Ep.*, LIV,3.
10. *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, Paris 1947, 229ss.
11. *La double édition du "De unitate" de Saint Cyprien*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 29 (1933) 5-24.
12. L'opinione dello Chapman in favore dell'autenticità d'ambedue le recensioni è condivisa da: von HARNACK A., in "Theologische Literaturzeitung", 1903, pp. 262-263; KRUEGER G., in "Theologische Literaturzeitung", 1909, p. 413; BATIFFOL P., *La Chiesa nascente*, Firenze 1915, 461-470 tr. it. (con qualche variante); d'ALÈS A., *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922, 91ss (in cui viene tracciata la storia della controversia); LEBRETON J., *La double édition du "De Unitate" de Saint Cyprien*, in "Recherches de Science Religieuse" 24 (1934), 456-467; e in genere da tutti gli studiosi cattolici. Negano invece l'autenticità della *recensione B*: HARTEL G., nella prefazione dell'edizione critica per il CSEL 3 (1871); BENSON E. W., *Cyprian*, London 1897, che ne fa un falso del primo editore Paolo Manuzio, Roma 1563, sotto la pressione del Papato, ma fu subito smentito dai codici, che risalgono al secolo IX, e da citazioni del secolo VIII (San Beda) e VI (papa Pelagio II); KOCH H., *Cyprian und der römische Primat* (= TU 25), Leipzig 1910, poi in *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926, e in *Cathedra Petri*, Giessen, 1930; LE MOYNE J., *Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du "De unitate", chapitre 4?*, in "Revue Bénédectine" 63 (1953) 70-105.

**Uno è l'episcopato e una è la Chiesa, che s'estende su tutta la terra, come i raggi del sole, i rami d'un albero, i ruscelli che sgorgano da una sorgente**

5. Dobbiamo pertanto conservare e rivendicare con fermezza questa unità, specialmente noi vescovi che siamo a capo della Chiesa, per dimostrare che anche lo stesso episcopato è uno e indiviso. Nessuno di noi tragga in inganno i fratelli con parole menzognere, nessuno corrompa con perfida prevaricazione la verità della fede. Il potere episcopale è uno e ciascun vescovo ne partecipa la totalità [cioè lo possiede tutto]. Una è la Chiesa, la quale si estende sempre più largamente tra i popoli per l'incremento della sua fecondità; allo stesso modo che molti sono i raggi del sole, ma una è la sorgente luminosa, molti sono i rami dell'albero, ma uno è il tronco che s'erge sulla tenacità delle radici, molti sono i rivoli che fluiscono da una stessa sorgente, ma unica rimane la loro origine, benché appaia la loro molteplicità nell'effusa abbondanza della vena. Pròvati a strappare il raggio di sole dalla sua sorgente luminosa: l'unità della luce non sopporta scissione; strappa un ramo dall'albero: così estirpato non potrà germogliare; taglia via dalla sorgente il ruscello: così tagliato si dissecca. Così la Chiesa del Signore, traboccante di luce, effonde i suoi raggi per tutto il mondo; ma uno solo è lo splendore, che si diffonde in ogni parte, senza che l'unità del suo corpo subisca divisione. Essa estende i suoi rami in tutta la terra con abbondante ubertà, ed espande sempre più largamente i suoi ruscelli che fluiscono copiosi. Ma tuttavia una sola è la radice, una la sorgente, una è la madre moltiplicata per il continuo aumento della sua figliolanza. Di questa madre siamo figli, del suo latte ci nutriamo, dal suo spirito siamo vivificati.

**Non può avere Dio per padre, chi non ha la Chiesa per madre. Non c'è salvezza fuori dell'arca**

6. Non può essere adulterata la sposa di Cristo, che è incorrotta e pura. Essa conosce una casa sola, essa custodisce la santità d'un solo talamo con casto pudore. Essa ci conserva a Dio, e destina al regno i figli che ha generati. Chi si separa dalla Chiesa e si congiunge ad una falsa, si priva delle promesse fatte alla Chiesa. Non giungerà al premio di Cristo chi abbandona la Chiesa di Cristo. Costui è uno straniero, un profano e un nemico. Non può avere Dio per padre chi non ha la Chiesa per madre.[13]

13. *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem.*

Se poterono salvarsi coloro che rimasero fuori dell'arca di Noè, potrà anche salvarsi chi resta fuori dalla Chiesa. Il Signore ammonisce dicendo: *Chi non è con me è contro di me; e chi non raccoglie con me, dissipa.*[14] Chi spezza la pace e la concordia di Cristo, agisce contro Cristo. Chi raccoglie altrove fuori della Chiesa, costui disperde la Chiesa di Cristo. Dice il Signore: *Io e il Padre siamo una cosa sola.*[15] E ancora è scritto riguardo al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo: *E tre sono uno solo.*[16] E crederà qualcuno che questa unità, che deriva dalla stabilità di Dio, ed è rinsaldata dai misteri celesti, possa essere spezzata nella Chiesa e divisa dall'urto di contrastanti volontà? Chi non mantiene questa unità non osserva la legge di Dio, non mantiene la fede del Padre e del Figlio, non mantiene la vita e la salvezza.

**Il mistero dell'unità della Chiesa venne raffigurato nella tunica di Cristo, tessuta d'un solo pezzo**

7. Questo mistero dell'unità, questo vincolo di concordia, inseparabilmente coerente ci viene raffigurato quando, nel Vangelo, la tunica del Signore Gesù Cristo non viene divisa né squarciata, ma si trae la sorte sulla veste di Cristo, per decidere chi dovesse rivestirsi di Cristo; è presa intera e non viene guastata; la tunica viene in possesso di uno, senza essere divisa. Dice così la Sacra Scrittura: *Quanto poi alla tunica, siccome a cominciare dall'alto non era cucita insieme, ma tessuta tutta d'un pezzo, dissero tra loro: Non stracciamola, ma tiriamo a sorte a chi tocca.*[17] Cristo portava l'unità che viene dall'alto, cioè dal cielo e dal Padre, unità che non poteva essere affatto scissa da colui che la ricevesse e la possedesse, ma conservava inseparabilmente la sua totale e salda consistenza. Non può possedere la veste di Cristo,[18] colui che scinde e divide la Chiesa di Cristo.

Altri simboli dell'unità della Chiesa: l'unico gregge sotto un unico pastore; la casa di Raab salvata tutta insieme; il rito dell'agnello pasquale, che doveva essere mangiato tutto in un'unica casa (c. 8). Sulla Chiesa è sceso lo Spirito Santo in forma di colomba, l'animale per eccellenza semplice, socievole ed amante dei suoi simili. La semplicità, la concordia e l'amore mutuo delle colombe devono regnare nella Chiesa. Quello che rimane in essa è il buon grano; la pula è spazzata via dal vento; gli alberi senza radici sono schiantati dal turbine (c. 9).

14. *Mt* 12,30.
15. *Gv* 10,30.
16. *1 Gv* 5,7.
17. *Gv* 19,23.
18. Cioè essere buon cristiano.

## PARTE II. NATURA DELL'ERESIA E DELLO SCISMA (cc. 10-19)

Sono deviazioni di menti ribelli. Sono prove che separano i buoni dai cattivi. L'eretico e lo scismatico raccolgono intorno a sé un gruppo di temerari, s'arrogano un episcopato che non è loro, siedono su una cattedra pestilenziale e insinuano negli animi un veleno mortale (c. 10). La voce stessa di Dio li condanna per bocca del profeta Geremia. Non è battesimo quello che essi danno: non monda ma insozza; non fa nascere figli a Dio, ma al diavolo (c. 11).

### Una sola è la Chiesa di Cristo: quelle degli eretici e scismatici sono conventicole in cui non ci sono né Cristo né Sacramenti

**12.** Né s'ingannino alcuni interpretando malamente le parole del Signore: *Dovunque saranno due o tre riuniti nel mio nome, io sono con loro.*[19] Corruttori e falsi interpreti del Vangelo, costoro citano le ultime parole e sorvolano quelle che precedono: ne ricordano una parte e sopprimono subdolamente l'altra. Come essi sono divisi dalla Chiesa, così dividono il contesto d'uno stesso capitolo. Il Signore infatti esortando i suoi discepoli alla concordia e alla pace, dice: *Vi dico che se due di voi sulla terra si mettono d'accordo per chiedere qualunque cosa, sarà loro concessa dal Padre mio che è nei cieli. Perché dove due o tre sono riuniti nel mio nome, là sono io in mezzo a loro.*[20] Voleva con ciò dimostrare che sarebbe moltissimo concesso, non quando molti pregassero insieme, ma piuttosto quando pregassero unanimi. Dice infatti: *Se due di voi sulla terra si mettono d'accordo*. Prima propone l'unanimità, prima inculca la concordia e la pace; e così insegnò a noi ad essere concordi fedelmente e stabilmente. Ma come può essere d'accordo con alcuno colui che non mantiene la concordia con il corpo della Chiesa e con l'intera comunità dei fratelli? Come possono due o tre radunarsi nel nome di Cristo, mentre si sa che essi sono separati da Cristo e dal suo Vangelo? Infatti non siamo noi che ci siamo divisi da loro, ma sono essi che se ne sono andati via. Le eresie e gli scismi sono sorti dopo. Sono essi che hanno abbandonato la fonte e il principio della verità, costituendosi delle conventicole separate. Il Signore invece parla della sua Chiesa e si rivolge a quelli che stanno dentro di essa, per ammonirli che se saranno unanimi, e, come egli ha indicato e insegnato, pregheranno in comunione d'anime anche soltanto due o tre, potranno impetrare dall'onnipotenza divina quello che essi chiedono.

19. *Mt* 18,20.
20. *Mt* 18,19-20.

Anche l'obbligo imposto dal Vangelo, di accordarsi con i fratelli prima della preghiera, condanna gli eretici, che sono discordi con la Chiesa e rivali dei vescovi (c. 13).

## Non può essere martire chi è fuori dalla Chiesa

**14.** [Gli eretici e scismatici] anche se fossero messi a morte confessando il nome cristiano, non potrebbero lavare con il sangue questa macchia. La colpa inespiabile e gravissima della discordia non si lava neppure col martirio. Non può essere martire chi è fuori dalla Chiesa. Non può giungere al regno chi abbandona colei che è destinata a regnare [la Chiesa]. Cristo ci ha dato la pace, raccomandandoci di stare in concordia e unanimità; ci raccomandò di mantenere saldi e intatti i vincoli della carità e del fraterno amore; quindi non può presentarsi a lui come martire [testimonio] chi non ha mantenuto la carità fraterna... Chi non ha la carità non ha Dio... Non possono rimanere con Dio coloro che rifiutano di rimanere unanimi nella Chiesa. Anche se fossero gettati nel fuoco e ardessero tra le fiamme, se perdessero la vita esposti alle belve, quella non sarebbe per loro una corona della loro fede, ma una punizione della loro perfidia; la loro fine non sarebbe quella gloriosa dei campioni della fede, ma quella dei disperati. Costoro possono sì essere uccisi, ma non coronati.

Anche l'operare miracoli non ha alcun valore senza la carità e senza quell'unità che gli eretici calpestano (c. 15). Le eresie e gli scismi furono già annunciati dalla Scrittura: il loro pullulare indica che la fine del mondo è vicina (c. 16). Bisogna evitare questi separati dalla Chiesa, che combattono contro di essa, che hanno abbandonato i vescovi e i sacerdoti e si sono innalzati un altro altare, sul quale offrono sacrifici empi (c. 17).

## La colpa degli eretici e scismatici è più grave di quella dei lapsi

**19.** Questo delitto è più grave di quello commesso dai lapsi, perché questi, almeno, si sottopongono alla penitenza e implorano la pietà divina con ampie riparazioni. Da una parte [lapsi] si invoca e si prega la Chiesa, dall'altra [scismatici] si insorge contro di lei. Da una parte ci può essere stata costrizione, dall'altra invece la volontà persiste nell'intento delittuoso. Da una parte chi è caduto [lapso] ha recato danno solo a se stesso, dall'altra invece chi cerca di creare l'eresia e lo scisma trascina molti con sé e li inganna. Da una parte una sola anima riceve danno, dall'altra invece corrono pericolo le anime di

molti. Certamente l'uno comprende di avere sbagliato, se ne duole e piange; l'altro invece, gonfio di superbia nell'anima, si compiace dei suoi stessi delitti, separa i figli dalla madre, allontana le pecore dal pastore, sconvolge i misteri divini.[21] Il lapso ha peccato una volta, l'eretico e lo scismatico peccano ogni giorno. E infine, il lapso può ancora conseguire il martirio ed ottenere il promesso regno dei cieli; l'eretico, invece, se muore fuori della Chiesa, non può ottenere i premi della Chiesa.

PARTE III. SOLUZIONE DI UNA DIFFICOLTÀ:
LA DEVIAZIONE DI ALCUNI CONFESSORI (cc. 20-22)

**Purtroppo anche qualcuno dei confessori ha aderito allo scisma... La confessione è il preludio, non l'apice della gloria**

**20.** Né alcuno deve meravigliarsi, fratelli dilettissimi, se anche qualche confessore ha aderito allo scisma, ed alcuni si sono macchiati di peccati innominabili e gravi. La confessione della fede non rende immuni dalle insidie del diavolo, né mette al sicuro per sempre, contro le tentazioni, i pericoli e gli assalti del secolo, chi si trova ancora in questo secolo. (...)

La confessione è il preludio della gloria, non il prezzo della corona già conseguita, non è l'apice dell'approvazione divina, ma segna l'inizio della dignità di martire. Infatti sta scritto: *Colui che avrà perseverato fino alla fine sarà salvo;*[22] tutto ciò che sta prima è un gradino per salire alla montagna della salvezza, non è ancora la meta di chi già possiede la sommità dell'altezza. Uno è confessore della fede: ma dopo la confessione il pericolo è più grande, perché l'avversario è aizzato contro di lui. Uno è confessore della fede; appunto per questo deve stare più unito al Vangelo del Signore, dopo che ha ottenuto gloria dinanzi al Signore per causa del Vangelo.

Anche Giuda tradì il Signore, ma non per questo venne meno la fede degli Apostoli. Se alcuni confessori sono caduti, la maggior parte e la migliore rimane salda, e merita lode ancor più grande (c. 22).

21. Innalzando un altro altare ed offrendo falsi e profani sacrifici, come ha detto nel capo precedente.
22. *Mt* 10,22.

## ESORTAZIONE FINALE: BISOGNA TENERSI LONTANO DAGLI ERETICI E CONSERVARSI NELL'UNITÀ (cc. 23-27)

**Bisogna fuggire i promotori di discordie.**
**Un solo Dio, un solo Cristo, una sola Chiesa**

23. Bisogna allontanarsi, anzi, fuggire via... per non essere implicati nello stesso delitto. Vi è un solo Dio, un solo Cristo, una sola è la sua Chiesa, una sola fede, un solo popolo cristiano, stretto in salda unità di corpo dal cemento della concordia (*plebs una... concordiae glutino copulata*). Non si può separare ciò che è uno per natura; né un corpo, che è uno, può essere scisso con strazio della sua compagine, né può essere fatto a pezzi dilaniandone e lacerandone le membra. Ogni essere che è strappato dalla sua sorgente di vita [matrice] non può respirare e vivere separatamente, perché perde la sostanza della sua conservazione.

Cipriano continua esortando ad essere promotori della pace, miti di cuore, semplici nelle parole, concordi nell'affetto mutuo, uniti con il vincolo dell'amore fraterno (c. 24). Porta ad esempio la carità e la fraternità dei tempi apostolici (c. 25), venute meno nei tempi presenti (c. 26). Conclude richiamando l'invito del Signore d'essere vigilanti, con le lampade accese, nell'attesa dell'arrivo del Padrone[23] (c. 27).

## *DE LAPSIS*

Questo opuscolo famoso, che san Cipriano lesse nel concilio tenuto al suo ritorno dall'esilio dopo la Pasqua del 251, è un modello di eloquenza pastorale: l'affetto di un padre, la prudenza, saggezza e santità d'un vescovo, e il tatto di un grande uomo di governo s'intrecciano in una forma armoniosa e calda, piena di passione e al tempo stesso di equilibrio. Ammirazione, lode, deplorazione, rimprovero, ammonimento, comando e incoraggiamento si succedono e s'incalzano fusi in un'atmosfera calda e penetrante.

L'*esordio* ha l'andatura d'un inno trionfale; è il peana della vittoria, la pace è stata ridonata alla Chiesa! Sfila la gloriosa schiera dei soldati di Cristo (cc. 1-3).

*Proposizione dell'argomento* (cc. 4-5): un solo fatto ci rattrista: lo spettacolo degli apostati!

PARTE I (cc. 6-14). *Le cause e le gravità del disastro*: la vita tiepida di molti cristiani. Viltà degli apostati, che furono una moltitudine. L'attaccamento alle ricchezze ne trascinò a rovina molti.

23. Cf *Lc* 12,35ss.

PARTE II (cc. 15-34). *Una nuova sciagura: una pericolosa condiscendenza verso gli apostati*, che vuole coprire le ferite invece di risanarle. Gli apostati devono fare penitenza e chiedere perdono a Dio, al quale solo spetta di rimettere i peccati. I confessori e i martiri non hanno questo potere. Un'eccessiva condiscendenza con gli apostati è un'offesa ai martiri stessi (cc. 15-23). Con fatti prodigiosi Dio ha mostrato il suo disgusto contro coloro che hanno rinnegato la fede e contro quelli che, dopo aver apostatato, pretendono di ritornare alla Comunione, senza adeguata penitenza (cc. 24-26). Anche i libellatici e coloro che hanno peccato solo con il pensiero devono fare penitenza (cc. 27-29). Triste spettacolo di quegli apostati che non sentono il bisogno di tornare a Dio e continuano nelle crapule e nel vizio. Bisogna stare lontani da questa gente (cc. 30-34).

CONCLUSIONE (cc. 35-36). *Bisogna ricorrere a Dio con fiducia e fare penitenza.* Dei caduti Dio può ancora fare dei soldati valorosi e dei martiri.

**La pace fu ridonata alla Chiesa! Torna a risplendere il mondo**

1. La pace, o dilettissimi fratelli, fu ridonata alla Chiesa; ciò che poc'anzi sembrava difficile agli increduli e impossibile ai malvagi, ora è compiuto: la nostra sicurezza fu ristabilita con l'aiuto e la rivendicazione divina. Le menti tornarono all'allegrezza, poiché, dissipate le nubi e l'incubo della tempesta, tornano a sorridere la bonaccia e il sereno. Si sciolgano lodi a Dio, si celebrino con inni di grazie e i suoi benefici e i suoi doni, sebbene la nostra voce neppure durante la persecuzione abbia cessato mai di rendergli grazie: poiché la prepotenza degli avversari non sarà mai tanta da impedire a noi, che amiamo Dio con tutto il vigore dell'anima, di proclamare sempre e dovunque a Lui il nostro inno di benedizione e lode e di esaltarne sempre la gloria. Aspettato dai comuni voti giunge pertanto questo giorno, in cui dopo l'orrida e tetra caligine di una lunga notte, finalmente rischiarato dalla luce del Signore torna a risplendere il mondo.

**La sfilata dei vincitori, la candida schiera dei soldati di Cristo: uomini, donne, fanciulle e fanciulli...**

2. Noi contempliamo con occhio sfavillante di gioia i confessori, illustri per la lode dovuta al loro chiaro nome, cinti di gloria per la loro virtù e la loro fede. Accesi per loro d'un amore divino e insaziabile, li abbracciamo e li riempiamo di santi baci. Ecco la candida schiera dei soldati di Cristo, che infransero, con la loro ferma resistenza, la torva ferocia dei persecutori irruenti, pronti a soffrire la prigione, armati per sostenere la morte. Avete combattuto strenuamente contro il mondo, avete offerto a Dio uno spettacolo degno di gloria, foste

esempio ai fratelli che si apprestavano a seguirvi. La vostra voce, consacrata alla fede, proclamò Cristo, confessando d'aver una volta per sempre creduto in Lui. Le vostre mani gloriose, che non s'erano occupate se non delle opere di Dio, respinsero i sacrileghi riti; le labbra, santificate da un alimento celeste, dopo il divino contatto del corpo e del sangue del Signore, rifiutarono le profane libagioni e i resti delle vittime sgozzate agli idoli; il vostro capo rimase sciolto dagli empii e nefandi veli, con cui qui si coprivano le teste schiave dei sacrificatori. La vostra fronte, purificata dal suggello di Dio, non poté portare la corona del diavolo e volle serbarsi intatta per la corona celeste. Con quale intima gioia la Chiesa vostra madre vi accoglie reduci dalla battaglia! Come vi apre le sue porte esultante e beata, perché v'entriate a schiere unite, con i trofei del nemico debellato!

Vengono al trionfo con gli uomini anche le donne, che vinsero il mondo e nello stesso tempo superarono il proprio sesso; vengono in duplice schiera trionfante, le fanciulle e i fanciulli, campioni di virtù superiore all'età.

E a voi, gloriosi, fa corona l'altra moltitudine di coloro che, pur se rimasti illesi, hanno resistito; essi seguono le vostre orme con quasi eguali segni d'onore, uniti con voi nella stessa purezza di cuore, nello stesso ardore di invitta fede. Ben fermi sulle radici inconcusse della celeste dottrina, corroborati dall'insegnamento evangelico, non vi atterrirono le minacce di esilio, non le torture inflitte, non le confische dei beni o i supplizi corporali. Vi si fissava il giorno per esaminare la vostra fede;[24] ma colui che sa d'aver rinunciato al secolo non cura le scadenze fissate dal secolo, né ormai tien più calcolo del tempo terreno colui che vive dell'eternità.

3. Nessuno, o fratelli, cerchi di sminuire questo vanto; nessuno cerchi di sminuire, con maligne insinuazioni, la fermezza dei vincitori. Allorché venne il giorno fissato per rinnegare la fede, chiunque fino a tutto quel giorno non ha fatto professione di paganesimo, ha confessato con ciò stesso la sua qualità di cristiano. (...)

### Una sola tristezza ci contrista, i rinnegati! Nei fratelli atterrati, l'amor mio atterrò anche me

**4.** Una sola tristezza contrista lo spettacolo di queste celesti corone, di questa gloria spirituale dei confessori di Cristo, di queste gran-

24. Il giorno in cui dovevano presentarsi al tempio di Giove per sacrificare.

dissime e illustri virtù dei vincitori; ed è che il nemico prepotente riuscì ad abbattere, con la furia della sua irruzione, una parte dei nostri fratelli, strappata dal nostro fianco. Ah, cari fratelli! Che farò io dinanzi a questa sciagura, che dirò io, e come potrò parlare, agitato in molte maniere da intimo affanno? Più agevole sarà esprimere il mio dolore con lacrime che con parole, per piangere la piaga inflitta al nostro corpo e lamentare la molteplice perdita di una popolazione che era un tempo numerosa![25] Invero chi può essere tanto duro e insensibile e dimentico del fraterno amore, che, dinanzi alle molte rovine dei suoi, dinanzi alle lugubri e squallide reliquie del fraterno disastro possa mantenere i suoi occhi asciutti, e non senta prorompere d'improvviso le lacrime, prima che possa articolare parola alcuna? Fratelli, io piango insieme con voi; né mi giova a lenire il mio dolore il pensare che io sono rimasto illeso e sano, perché nelle ferite del gregge si sente più ferito il pastore. Li stringo uno a uno al mio petto e partecipo i lacrimosi affanni della tristezza per le perdite subite; piango io pure con quelli che piangono, con loro mescolo le mie lacrime; nella caduta dei vinti io pure mi sento abbattuto. Le mie membra anch'esse furono colpite dagli strali del nemico che assaliva; i suoi ferri funesti hanno raggiunto anche le mie viscere; l'animo mio non può sentirsi immune e illeso dall'assalto della persecuzione; perché, nei fratelli atterrati, l'amore atterrò anche me.

Prima dell'editto di Decio (249) le persecuzioni erano state sporadiche e locali. In alcuni paesi c'era stato un lungo periodo di pace e il fervore della vita cristiana si era affievolito. Qualche anno prima della persecuzione di Decio, l'anima generosa di Origene, parlando al popolo di Cesarea in Palestina, lamentava: *Dobbiamo dire che i nostri peccati rimangono in noi, perché non sono più offerti per noi sacrifici di màrtiri. Noi non meritiamo più di soffrire persecuzioni per Cristo... può anche darsi che colui che tutto prevede sappia che noi non saremmo capaci di affrontare il màrtirio.*[26] E quando ormai la persecuzione è incominciata (249-250), egli constata con rammarico: *Lo dico con dolore: vediamo sovente coloro che hanno ricevuto il santo battesimo darsi di nuovo agli affari del mondo, alle attrattive delle passioni e a bere il calice sapido dell'avarizia.*[27]

25. «Che era tre volte superiore», dice il *Codex Reginensis*. Il numero degli apostati dovette essere molto grande.
26. *In Num. Hom.*, 10, 2.
27 *In Ios. Hom.*, 4, 2.

**Le cause del disastro: ombre nella vita dei cristiani del terzo secolo**

**6.** Ognuno pensava ad aumentare le proprie sostanze. Dimentichi delle gesta dei credenti dell'età apostolica e di ciò che un cristiano deve sempre praticare sull'esempio di quelli, con insaziato ardore di cupidigia si davano attorno per accumulare ricchezze. Non splendeva ormai più nei sacerdoti la religiosa pietà, né più sopravviveva l'intemerata fede nell'esercizio dei loro ministeri. Era spenta la pietà della beneficenza, rotta la disciplina dei costumi. Si vedevano uomini mollemente acconciati, donne imbellettate, con gli occhi deformati, a spregio dell'opera di Dio, e capelli tinti. V'era chi, con perfidia ingannevole mirava a illudere la gente semplice, a tender trappole ai fratelli con intenzioni fraudolente. Si componevano matrimoni con i pagani, prostituendo le membra di Cristo. Non solo si abusava del giuramento, ma, peggio, si spergiurava; si sprezzavano con orgogliosa tracotanza i superiori, si spargevano con labbro velenoso reciproche calunnie, si contrastava vicendevolmente con odi inveterati. Molti vescovi,[28] invece di essere d'incitamento e d'esempio agli altri, spregiando la loro missione divina, diventavano amministratori di interessi mondani. Abbandonavano la loro sede e il loro popolo, e andavano in giro per le altrui province cercando di fare grassi affari sui mercati: e mentre i fratelli nelle loro chiese pativano la fame, essi si riempivano le tasche di quattrini, mettendo la mano frodolenta e rapace sui poderi altrui, elevando il tasso dei molti denari prestati ad usura.

Che cosa non meriteremmo in pena di tali colpe, mentre già da prima la divina parola ci minacciava dicendo: *Se abbandoneranno la mia legge, se non cammineranno secondo i miei ordini e non terranno conto dei miei comandi, farò pesare il bastone sulle loro colpe e il flagello sui loro delitti*?[29]

28. Per l'esatta valutazione della notizia, bisogna tenere presente che in questo tempo vescovo vuol dire *capo della Chiesa* in una città o paese. Sovente la sua giurisdizione non è più ampia di quella di un nostro parroco. Come abbiamo visto sopra il 1 settembre 256, Cipriano raduna un concilio di 87 *vescovi* della sola Africa Proconsolare (attuale Tunisia e Tripolitania) e Numidia (attuale Algeria)!
29. *Sal* 89 (88),31-33.

**La viltà degli apostati**

**8.** Taluni — oh, vergogna! — di tutto dimentichi e in tutto degeneri, non attesero nemmeno di salire agli altari pagani quando venissero catturati, non attesero d'essere interrogati per rinnegare la fede. Prima della battaglia vi furono molti vinti: abbattuti senza lotta, non permisero neppure che sussistesse l'apparenza d'aver essi sacrificato agli idoli perché costretti dalla forza. Correvano spontaneamente là in piazza, s'affrettavano di proposito alla morte spirituale, come soddisfacendo un'antica brama, come per cogliere un'occasione che da tempo desideravano. Quanti dovettero essere dai magistrati rimessi all'indomani per l'ora tarda! Quanti arrivavano persino a implorare che la loro spirituale rovina non fosse differità! Come potrebbe uno di costoro addurre a propria discolpa la violenza subita, mentre piuttosto lui stesso faceva importuna ressa per andare alla perdizione? Ma non vacillò il vostro passo, non vennero meno le membra, quando spontaneamente accorrevate all'altare di Giove, quando vi presentavate a porgere l'omaggio della vostra obbedienza con un nefando misfatto? Non vi si ottenebravano allora per orrore i sensi, non vi s'attaccò la lingua al palato sì da mancarvi la parola? E poté un servo di Dio tenersi ritto in piedi dinanzi a quegli altari, poté parlare e rinunziare a Cristo, colui che già aveva rinunziato al diavolo e al secolo? Non doveva sembrargli un rogo quell'altare, a cui s'era appressato col proposito di darsi la morte? Non avrebb'egli dovuto fuggire inorridito, come se dovesse annientarlo e incenerirlo il fuoco di quell'ara diabolica, che vedeva fumigare con puzza soffocante? Ah! Misero! Tu portavi con te l'offerta e la vittima per far sacrificio agli dèi, mentre tu, tu stesso t'accostavi alle are come offerta e come vittima, cioè vi immolavi la tua redenzione, e a quella fiamma micidiale tu davi in pasto la tua speranza e la tua fede!

**Apostati in massa!**

**9.** Né bastò a molti la propria rovina. Un intero popolo con mutuo incitamento si cacciò alla perdizione: si propinavano a vicenda il veleno mortale. E affinché nulla mancasse al colmo del misfatto, i bambini stessi, presentati e trascinati dalla mano dei genitori, perdettero, in tenera età, ciò che avevano acquistato già fin dal primo lor nascere. Certamente, quando verrà il giorno del giudizio, questi piccini diranno: «Noi non commettemmo alcun delitto; noi non accorremmo spontanei ai banchetti profani, abbandonando il pane e il calice del Signore; ma l'infedeltà altrui ci trasse a rovina; nei nostri

genitori noi trovammo dei parricidi; essi negarono, in vece nostra, la paternità di Dio e la maternità della Chiesa. Noi fummo presi nel laccio di frode altrui, e, ancor piccini, imprevidenti e ignari di un così orrendo delitto, fummo da altri associati nella complicità della colpa».[30]

**Una sciagura nuova: una pericolosa condiscendenza che vuole coprire ferite mortali, invece di guarirle**

**15.** Ora, o carissimi fratelli, una sciagura di nuovo genere è sopravvenuta: come se la tempesta della persecuzione non avesse infierito a sufficienza, vi si aggiunse un inganno micidiale e una perniciosa tolleranza che si atteggia con false parvenze di misericordia. Contro la severa parola del Vangelo, contro la legge del Signore Iddio, la temerità di certuni pretende di concedere a questi accecati la comunione ecclesiastica e un perdono infondato e falso, pericoloso a chi lo concede, e senza vantaggio per chi lo riceve. Non chiedono di soffrire per essere guariti, non ricercano la verace medicina della penitenza: non pensano neppur più al pentimento, neppur più serbano memoria del loro delitto, che fu gravissimo quanto mai possa essere. Così si vogliono coprire le ferite di questi moribondi; così cercano di nascondere essi stessi, dissimulandone il dolore, la piaga mortale profondamente aperta nelle loro viscere. Appena tornati dalle are del diavolo, con le mani inquinate e immonde di vittime profane, pretendono di presentarsi al sacramento del Signore; essi stanno ancora quasi ruttando nella digestione dei cibi mortiferi degli idoli; e mentre le loro bocche esalano ancora l'odore del loro delitto e puzzano di profani inquinamenti, essi vorrebbero manomettere il corpo del Signore. Ma

30. Non è dissimile il quadro tracciato da Dionigi, vescovo di Alessandria, per la sua città (*Lettera a Fabio*, vescovo d'Antiochia, presso EUSEBIO, *H. E.*, 6,41,10-13): *Già era apparso l'editto... Tutti ne rimasero sgomenti. Molti tra noi, di più alto ceto sociale, si presentarono ai posti designati subito, alcuni per paura, altri indotti dalle cariche pubbliche che ricoprivano, altri cedendo alle insistenze dei familiari. Chiamati per nome, si accostavano ai sacrifici impuri ed empi. Se ne vedevano alcuni pallidi e tremanti, come se dovessero non già sacrificare, ma essere sacrificati e immolati essi stessi agli idoli. Ed erano bersaglio dei motteggi della folla che li circondava, perché si dimostravano egualmente codardi sia di fronte alla morte sia nell'atto di sacrificare. Altri s'accostavano agli altari con un portamento più risoluto ed affermavano con sfrontatezza che non erano mai stati cristiani... Gli altri seguivano il cattivo esempio dei primi o dei secondi o si davano alla fuga. Altri vennero presi: alcuni giunsero fino al carcere e ai ceppi, rimasero in prigione alcuni giorni, ma poi miseramente rinnegarono la fede prima di comparire innanzi al tribunale; altri durarono nel sopportare i supplizi per qualche tempo, ma poi non si sentirono di proseguire. Ma le robuste e sante colonne del Signore... divennero ammirabili testimoni del suo regno...* E prosegue narrando il comportamento eroico dei martiri.

si fa loro incontro la scrittura divina gridando: *Solo chi è mondo mangerà la carne del sacrificio; chiunque avrà mangiato la carne del sacrificio salutare che è offerto al Signore e ha con sé l'immondezza, quell'uomo sarà tolto di mezzo dal suo popolo;*[31] e similmente l'Apostolo conferma dicendo: *Non potete bere il calice del Signore e il calice degli idoli: non potete partecipare della mensa del Signore e di quella dei demoni;*[32] lo stesso Apostolo poi minaccia gli ostinati e i presuntuosi e li denunzia dicendo: *Chiunque mangerà il pane e berrà il sangue del Signore indegnamente, sarà reo del corpo e del sangue del Signore.*[33]

**Gli apostati devono prima purificare la loro coscienza con la confessione dei peccati**

**16.** Ora invece, disprezzando tutti questi precetti,[34] prima di espiare i falli, prima di fare la confessione del loro delitto (*ante exomolegesim factam criminis*), prima che la loro coscienza sia stata purificata col sacrificio e con la mano del sacerdote (*ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis*), prima di aver placato l'offesa fatta al Signore, che sdegnato li minaccia, costoro violentano il suo corpo e il suo sangue;[35] e così commettono ora con la mano e con la bocca[36] maggior misfatto contro il Signore, di quello che hanno commesso prima quando lo rinnegarono.[37] Costoro chiamano riconciliazione e pace quella che taluni vanno vendendo con parole ingannevoli.[38] No, non è pace questa, ma guerra: non si unisce con la Chiesa uno che è separato dal Vangelo. (...)

**Soltanto il Signore può perdonare i peccati. I meriti dei martiri avranno il loro peso, ma al tribunale di Dio**

**17.** Si guardi ognuno dall'ingannare se stesso e gli altri: il Signore soltanto può fare misericordia. Il perdono dei peccati commessi può darcelo soltanto Lui stesso, che portò i nostri peccati, che sofferse

31. *Lev* 7,20.
32. *1 Cor* 10,21.
33. *1 Cor* 11,27.
34. Quelli ricordati alla fine del c. 15.
35. L'*ordo disciplinae* era: *exomolegesis*, ossia confessione e adeguata penitenza imposta dal sacerdote allo scopo di placare Dio (*confessio et satisfactio*); poi la remissio (detta anche *pax*, *communicatio*), ossia assoluzione, per mezzo della imposizione delle mani del vescovo o del sacerdote, che comportava la riammissione nella comunità dei fedeli e la partecipazione al sacrificio eucaristico e alla comunione.
36. Il cristiano riceveva il pane eucaristico nella palma della mano destra e poi lo portava alla bocca.
37. Il primo peccato era d'apostasia, questo di sacrilegio.
38. Cioè pretendono di concedere la riammissione alla Chiesa senza mantenere quel l'*ordo disciplinae*, che è voluto da Cristo e che conferisce veramente il perdono.

in vece nostra, Lui che Dio sacrificò perché espiasse le nostre colpe. L'uomo non può essere superiore a Dio; il servo non può rimettere o condonare per sua generosità il male commesso, con troppo grave colpa, contro il Signore. (...) Noi crediamo certamente che i meriti dei martiri e le opere buone dei giusti avranno un gran peso presso il giudice, ma quando sarà giunto il giorno del giudizio, quando il popolo di Cristo, dopo la fine di questo secolo e di questo mondo, s'adunerà al suo tribunale.

**Non abusare dell'intromissione dei martiri per l'assoluzione dei rinnegati**

**18.** Ma se qualche temerario, con fretta precipitosa, crede di potere dare a tutti la remissione dei peccati, o si arroga la facoltà di annullare i precetti di Dio, costui non soltanto non giova affatto ai caduti, ma reca loro danno. (...)

I martiri lasciano ordine di fare qualche cosa: benissimo, purché siano cose giuste e lecite, e non debbano farsi dal sacerdote contro la stessa legge del Signore. Perché il consenso di chi deve obbedire sia pronto e sottomesso, occorre pure che chi dà ordini faccia uso di pia moderazione. I martiri lasciano ordine di fare qualche cosa: bene. Ma se le cose che essi ordinano non sono anche scritte nella legge del Signore, bisogna prima che veniamo a sapere se essi abbiano già ottenuto dal Signore quello che richiedono per altri, e solo allora si potranno accogliere i loro ordini. Invero non può sempre apparire chiaramente che sia stato già concesso dalla maestà di Dio tutto quello che può essere promesso dall'umana accondiscendenza.

**La eccessiva indulgenza verso i rinnegati annullerebbe la prerogativa dei martiri**

**20.** Dice il Signore del Vangelo: *Io riconoscerò presso il Padre mio che è nei cieli colui che mi avrà riconosciuto in presenza degli uomini; ma se qualcuno mi rinnega, io pure lo rinnegherò.*[39] Il rinnegatore viene disconosciuto, così come viene riconosciuto chi professa la sua fede. Il Vangelo non può essere mantenuto in una parte e abrogato dall'altra: o è tutto valido o tutto abrogato; se i rinnegatori non sono colpevoli, neppure i martiri avranno la corona della loro virtù. Ma se la fede vittoriosa è incoronata, necessariamente dovrà essere punita l'infedeltà. Pertanto i martiri non hanno alcun potere se il Vangelo

39. *Lc* 12,8.

può esser cancellato: se poi il Vangelo non può essere cancellato, essi non possono operare contro il Vangelo, mentre in nome del Vangelo sono martiri. (...) Non possono adoperarsi ad ottenere alcuna cosa dai vescovi contro la legge di Dio, essi che hanno serbato fede alla legge stessa fino alla morte. (...)

**L'arroganza degli apostati che pretendono di schivare la dovuta penitenza**

**22.** Che cosa può pensare di bene, quale timor di Dio o quale fede credi tu che vi sia in colui che non poté essere corretto dal timore dei divini castighi e che la stessa persecuzione non riuscì a migliorare? Egli infatti se ne va con la fronte alta e sfacciata; non abbassa gli occhi per vergogna della sua apostasia: l'animo suo è tuttora gonfio e superbo, né s'è abbattuto in alcun modo per essere stato vinto. Caduto e ferito, osa minacciare coloro che si son tenuti in piedi e hanno serbato immacolata la loro fede; e perché non può subito prendere con le sue mani immonde il corpo né bere il sangue del Signore con le sue labbra inquinate, egli sacrilego si adira contro i sacerdoti. Grande invero e furiosa pazzia la tua! Tu ti sdegni contro chi tenta di allontanare dal tuo capo l'ira di Dio, fai minacce contro chi invoca su di te la misericordia del Signore, e sente la tua ferita mentre tu non la senti, e spande lacrime in vece tua, lacrime che tu forse non hai versate mai! (...)

**I libellatici**

**27.** Né si illudano di non sottostare alla dovuta penitenza coloro che, sebbene non abbiano contaminate le mani con empi sacrifici, tuttavia tradirono la loro coscienza con i certificati: anche questo è un modo di rinnegare la fede, perché dimostra che il cristiano era deciso all'apostasia. Costui infatti dimostrò a parole d'aver fatto quello che altri fece con l'atto; e mentre sta scritto: *Non potete servire a due padroni,*[40] costui servì al padrone secolare, ubbidì all'editto da quello emanato, fu sottomesso al comando di un uomo piuttosto che al precetto di Dio. Non importa se presso gli uomini il suo gesto fu meno palese, quindi meno vergognoso e meno scandaloso; in ogni modo egli non potrà sottrarsi e fuggire dal giudizio di Dio, poiché lo Spirito Santo dice nei Salmi: *I tuoi occhi vedono le mie imperfezioni; esse sono tutte scritte nel tuo libro.*[41] (...)

40. *Mt* 6,24.
41. *Sal* 139 (138),16.

### Anche il pensiero d'apostasia è colpa da confessare

**28.** Finalmente, molto maggior fede e più saggio timore mostrano coloro che, sebbene non aggravati da colpa di apostasia commessa col sacrificare o col sollecitare il certificato di adempiuto paganesimo, poiché a questi atti aderirono soltanto con il pensiero,[42] ne fanno piena confessione con sincero pentimento presso i sacerdoti di Dio, quivi depongono il gravame dell'anima loro e chiedono il rimedio salutare per le loro ferite, sebbene piccole e da poco. Essi sanno infatti che sta scritto: *Dio non soffre irrisione*.[43] Dio non può essere illuso, né tratto in inganno, né frodato da alcuna fallace astuzia. (...) Chi ha aderito solo col pensiero potrà più facilmente ottenere il perdono del suo fallo, ma non si creda però immune da peccato. Non cessi di far penitenza e di implorare perdono, affinché non gli sia imputato, per mancanza di penitenza, il grado di responsabilità non raggiunto dalla qualità del suo fallo.

### Chi si sente colpevole d'aver mancato di fede, si confessi e faccia penitenza

**29.** Vi prego, o fratelli, ciascuno di voi confessi il suo peccato, mentre il peccatore è ancora in questo secolo, mentre la sua confessione (*confessio*) può essere ancora accolta, mentre la soddisfazione e l'assoluzione (*satisfactio et remissio*), accordatagli per mezzo dei sacerdoti, è accetta al Signore. Convertiamoci al Signore con tutta l'anima e, dimostrando con vero dolore (*dolor, contrizione*) il pentimento dei nostri falli, imploriamo la misericordia di Dio. A Dio si prostri l'anima nostra, a Lui dia soddisfazione (*satisfaciat*) il nostro pianto, in Lui sia riposta la nostra speranza.[44] (...)

Ci sono dei rinnegati che vivono nelle gozzoviglie, nel lusso e nella vita dissipata, senza darsi affatto pensiero dell'anima, che hanno perduta e non si preoccupano di fare penitenza (c. 30). Non hanno fatto così gli antichi, di cui parla la Scrittura, ma furono modelli di penitenza (c. 31). Bisogna riconoscere le proprie colpe con cuore contrito (c. 33) e non frequentare neppure

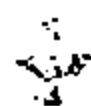
42. Abbiamo qui la prima chiara ed inequivocabile testimonianza dell'obbligo di manifestare al confessore le colpe anche interne e segrete.

43. *Gal* 6,7.

44. Troviamo in questo capitolo una chiara distinzione delle parti della confessione (*exomolegesis*): la *confessio*, manifestazione dei peccati; la *remissio*, assoluzione del sacerdote; la *satisfactio*, soddisfazione, ossia l'espiazione volontaria del peccato data a Dio e alla Chiesa; il *dolore* o contrizione dei peccati, che deve essere vero, ossia sincero.

la compagnia di coloro che continuano a vivere nel peccato (c. 34). Bisogna prolungare le penitenze e le suppliche (c. 35). Dio misericordioso concederà certamente il perdono e non soltanto il perdono, ma dei vinti farà nuovamente dei combattenti, dei forti, dei vincitori e dei martiri (c. 36).

**Gli apostati, che faranno penitenza, potranno non soltanto ottenere da Dio il perdono, ma essere rinnovellati nelle forze, combattere e raggiungere la corona del martirio**

**36.** (...) E quando uno avrà mosso Dio a pietà con le sue opere di penitenza, e con debite preghiere avrà placato l'ira sua e l'offesa che lo sdegnò, Dio gli darà nuovamente le armi, di cui potrà munirsi colui che fu già vinto; gli rinnoverà le forze, lo irrobustirà, e la sua fede riprenderà il primitivo vigore. E allora il soldato ritornerà alla battaglia, riprenderà la lotta, provocherà il nemico al combattimento, reso più forte nel cimento attraverso il dolore della penitenza fatta. Così colui che avrà dato piena soddisfazione a Dio, e che, compreso di pentimento del suo misfatto e di vergogna della sua colpa, avrà nutrito in sé maggior fiamma di virtù e di fede con il dolore della sua caduta, costui esaudito ed aiutato dal Signore, renderà lieta la Chiesa che poco prima aveva contristato, e meriterà ormai non solo il perdono di Dio, ma anche la corona dei martiri.

BIBLIOGRAFIA

Cf CPL 38-67; DPAC I, s. v. (SAXER V.); QUASTEN, I, 574-611

## Repertori bibliografici

BÉVENOT M., *Bibliographia selecta*, in CChr.SL 3, Turnhout 1972, XII-XLVI; TOSO M., *Nota bibliografica*, in ID. (a cura di), *Opere di San Cipriano*, Torino 1980, 59-71.

## Edizioni

PL 4 e PLS 1,1, 62-72; HARTEL G., *S. Thasci Caecilii Cypriani Opera Omnia* ( = CSEL 3/1-2), Wien 1868-1871; AA. VV., *Sancti Cypriani Episcopi Opera* ( = CChr.SL 3 e 3/A), Turnhout 1972-1976.
Edizioni di singole opere: BAYARD L. C., *Saint Cyprien. Correspondance*, t. I-II ( = CUF), Paris 1961-62[2]; GALLICET E., *Cipriano. A Demetriano* ( = CP 4), Torino 1976; MOLAGER J., *Cyprien de Carthage. A Donat* et *la vertu de patience* ( = SC 291), Paris 1982.

## Traduzioni

Le principali traduzioni moderne delle opere di Cipriano sono:
In italiano: TOSO G., *Opere di S. Cipriano*, Torino 1980; traduzioni di singole opere: COLOMBO S., *S. Cipriano. Opuscoli* ( = CPS.L 2), Torino 1935; MARINANGELI M. M., *San Cipriano di Cartagine. Le Lettere* ( = CPat 56), Roma 1979. In inglese: CLARK G. W., *The Letters of St Cyprian of Carthage*, Vol. I-IV ( = Ancient Christian Writers 43.44.46.47), New York 1984-1989; DEFERRARI R. J. et alii, *Saint Cyprian. Treatises*, New York 1958; DONNA R. B., *Saint Cyprian. Letters* (1-81), Washington 1964. In francese: BAYARD L. C., *Saint Cyprien. Correspondance*, o. c. In tedesco: BAER J., *Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate*, München 1918; ID., *Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe*, München 1918. In spagnolo: CAMPOS J., *Obras de S. Cipriano. Tratados, cartas* ( = BAC 241), Madrid 1964.

## Studi

BRISSON J. P., *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasione vandale*, Paris 1950; CAPMANY J., *"Miles Christi" en la espiritualidad de San Cipriano*, Barcelona 1956; DELÉANI S., *"Christum sequi" Étude d'un thème dans l'oeuvre de Saint Cyprien*, Paris 1974; DUQUENNE L., *Chronologie des lettres de S. Cyprien*, Bruxelles 1972; FIETTA P., *L'assioma "extra ecclesiam nulla salus" nel contesto della dottrina ecclesiologica di S. Cipriano*, in "Studia Patavina" 22 (1975) 376-416; MANGELLI G., *La chiesa di Cartagine contro Roma sotto San Cipriano*, Milano 1960; ORABONA L., *Etica "penitenziale" di Cipriano e aspetti politico-sociali del cristianesimo nel III secolo*, in "VetChr" 27 (1990) 273-302; POIRIER M., *Vescovo, clero e laici negli scritti di San Cipriano*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 9 (1973) 17-36; SAGE M. M., *Cyprian* ( = Patristic Monograph Series 1), Cambridge (Mass.) 1975; SAUMAGNE C., *Saint Cyprien, évêque de Chartage, "pape" d'Afrique (248-258). Contribution à l'étude des "persécutions" de Dèce et de Valérien* ( = Études d'Antiquités Africaines), Paris 1975; SAXER V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III[e] siècle. Le témoignage de St. Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Roma 1969; TOSO G., *Cristiani con coraggio. Il nostro essere cristiani oggi secondo s. Cipriano* ( = LCO.A 10), Milano 1985; WICKERT U., *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin / New York 1971.

# NOVAZIANO

## Vita

Gli avvenimenti che riguardano la persona di Novaziano, chiamato dai Greci *Novatos*, ci sono stati tramandati principalmente da una lettera di papa Cornelio a Fabio vescovo di Antiochia, della quale lo storico Eusebio ci ha conservato alcuni estratti. Sono avvenimenti descritti da un avversario, e perciò vanno presi con molta prudenza.

Novaziano era originario molto probabilmente di Roma o d'Italia, poiché la notizia dello storico Filostorgio (*H. E.*, 8,15), che lo presentava come nativo della Frigia, rimane dubbia. Visse nel II-III sec.

Novaziano fu per qualche tempo considerato un indemoniato e fu esorcizzato; poi, caduto ammalato, ricevette il battesimo dei "*clinici*" (infermi), ma senza l'intervento episcopale, cioè senza la confermazione (*cumsignatio*). Ecco come ce ne parla papa Cornelio: *Il punto di partenza della sua credenza è Satana, che venne in lui e vi abitò per un tempo notevole. Egli fu soccorso dagli esorcisti, quando cadde in una grave malattia, e ritenendosi vicino alla morte, nel letto stesso in cui giaceva, ricevette il battesimo per infusione, se pure è esatto dire che un tale uomo l'abbia ricevuto. Peraltro, dopo essere sfuggito alla malattia, non ricevette affatto le altre (cerimonie), alle quali si deve prendere parte secondo la regola della Chiesa e non ricevette il sigillo del vescovo: non avendo ottenuto tutto ciò, come potrebbe aver ricevuto lo Spirito Santo?*[1]

Queste circostanze lo rendevano irregolare per l'ordinazione sacerdotale, ma egli aveva doti intellettuali non comuni, per cui un vescovo (papa Ponziano o papa Fabiano) lo promosse al sacerdozio, nonostante l'opposizione del clero e di molti fedeli. Sentiamo ancora papa Cornelio: *Era stato onorato del sacerdozio secondo la grazia del vescovo*

1. In EUSEBIO, *H. E.*, 6,43,14-15, tr. it. in QUASTEN, I, 464.

*che gli aveva imposto le mani per dargli dignità di prete, nonostante l'opposizione di tutto il clero e anche di un gran numero di laici, giacché non era permesso a chi aveva ricevuto il battesimo per infusione nel suo letto per una malattia, come lui, di essere promosso a qualche ordine del clero: ma il vescovo aveva domandato che gli fosse consentito di fare per lui un'eccezione.*[2]

Alla morte del papa Fabiano, avvenuta durante la persecuzione di Decio (20 gennaio 250), Novaziano si impose ben presto all'ammirazione della comunità romana per la sua cultura e le sue doti, tanto che, mentre la sede era vacante (250-251), fu incaricato di tenere la corrispondenza con le varie chiese circa l'atteggiamento da tenere nei riguardi dei *lapsi*, cioè di coloro che durante la persecuzione avevano apostatato e ora desideravano essere riammessi nella comunione ecclesiale. Due di queste lettere (sono le *Epp.*, XXX e XXXVI dell'epistolario di Cipriano) ci sono pervenute e rivelano la forte personalità dello scrivente, in confronto della mediocrità di quelle dei suoi colleghi e dello stesso papa Cornelio, per il loro stile brillante e per la moderazione del suo pensiero sulla questione dibattuta. Eccone alcuni accenni: *Desiderando in tali questioni serbare la moderazione di questa via intermedia, abbiamo da lungo tempo giudicato noi stessi, e molti con noi, e alcuni vescovi vicini che abbiamo potuto raggiungere, come pure altri lontani, ma portati da altre province dall'infuriare della persecuzione, che non si dovesse far nulla di nuovo prima della designazione di un vescovo. Ma crediamo che occorra apportare una certa moderazione nei provvedimenti da prendere verso i «lapsi»: così, nel frattempo, finché il dono di un vescovo ci è negato da Dio, è meglio tenere in sospeso la causa di coloro che possono sopportare dilazioni. Quelli poi la cui morte è imminente e che non possono sopportare l'imposizione di un ritardo, se si sono pentiti ed hanno più volte affermato il rammarico per le loro colpe, se, in lacrime, gemiti e lamentazioni hanno dato i segni di uno spirito profondamente e veramente penitente, quando non resti loro, per quanto può giudicare un uomo, nessuna speranza di sopravvivere, siano allora ammessi a ricevere un soccorso prudente e diligente. Dio sa come trattarli, e con quale animo guardare alla bilancia del suo giudizio. Quanto a noi, vegliamo attentamente a che nessun empio lodi la mitezza della nostra liberalità e nessun vero penitente possa accusare la nostra severità di essere crudele.*[3]

2. In EUSEBIO, *H. E.*, 6,43,17, tr. it. in QUASTEN, I, 464.
3. In CIPRIANO, *Ep.*, XXX,8, tr. it. in QUASTEN, I, 465.

Non c'è quindi da meravigliarsi se lui stesso, o altri per lui, brigasse per ottenere la successione a papa Fabiano, ma il sinodo romano (marzo 251) elesse Cornelio. Disilluso e sdegnato per questo fatto, si fece eleggere antivescovo da tre vescovi della campagna, uomini semplici ed ingenui e per di più ubriachi, al dire dell'eletto Cornelio[4] e pretese di essere il vero successore di Pietro. Si ebbe così il primo antipapa e l'inizio del lungo scisma novazianeo.

Da questo momento in avanti Novaziano, per dare una base dottrinale al suo scisma, fece un voltafaccia a riguardo dei *lapsi*. Infatti, mentre prima si era mostrato abbastanza moderato nei loro riguardi (cf la lettera sopraripportata), ora diventa di una rigorosità estrema, il che non gli impedì, d'altra parte, di appoggiarsi, per guadagnare seguaci, al gruppo scismatico dei lassisti africani che lottavano contro la prassi moderata di Cipriano, a capo del quale si trovava un certo Novato, un ambizioso presbitero in rotta con Cipriano (scisma di Felicissimo). Il novazianismo divenne così una setta importante che si diffuse in vari posti.[5]

Non sappiamo quali furono le vicende successive allo scisma di Novaziano dalla comunità romana. Secondo lo storico Socrate (*H.E.*, 4,28 = PG 67,540b) egli sarebbe morto martire durante la persecuzione di Valeriano. Il vescovo di Alessandria, Eulogio, afferma di aver visto nel VI sec. certi *Atti del martirio di Novaziano*, ma Fozio, che ci tramanda la testimonianza, nega loro ogni valore storico.[6] Nel cosiddetto martirologio di Girolamo si nomina il ricordo di un martire Novaziano al 29 giugno.[7] Inoltre nel 1932 in una catacomba situata

4. Cf in EUSEBIO, *H. E.*, 6,43,9.

5. Il carattere della setta consisteva nello scoraggiare i peccatori, dicendo che la penitenza era inutile e il perdono impossibile, tanto che giunsero a negarlo persino ai moribondi ai quali era sempre stato concesso. I novaziani volevano costituire una chiesa composta solo dai "puri" e dai "santi", perciò più tardi in oriente si chiamarono "Catari" (*Katharoi*) e i cristiani che vi entravano a far parte venivano ribattezzati. Già nel 251 un sinodo romano di sessanta vescovi italiani li escludeva dalla comunione ecclesiale (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6, 43,2). Cipriano di Cartagine e Dionigi di Alessandria scrissero contro di loro, ma nonostante tutto, questi settari si diffusero molto in Oriente (Siria, Palestina, Asia Minore) e riuscirono a far proseliti tra i montanisti. La setta si sostenne fino al VII sec. e a Costantinopoli aveva tre chiese. Un gruppo novaziano, i cosiddetti *sabbatiani*, fondati nel IV sec. da Sabbazio, un ebreo convertito di Costantinopoli, osservava la prassi pasquale dei protopaschiti. Cf PETERSON E., s. v. *Novaziano e Novazianismo*, in *Enciclopedia Cattolica* 8 (Città del Vaticano 1952) 1976-1980; DE SIMONE R. J., s. v. *Novaziani*, in DPAC, II, 2434-2436. Cf ulteriore bibliografia alla precedente p. XXXIV di questo nostro testo di "*Introduzione ai Padri*".

6. Cf FOZIO, *Bibl.*, cod. 182 e 208 (= PG 103,533b e 677c); LOI V., nella parte introduttiva a *Novaziano. La Trinità. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici* (= CP 2), Torino 1975, 8.

7. Cf DELEHAYE H., *Martyrologium Hieronymianum*, *Acta Sactorum*, *Nov.* II, 2, 342.

nei pressi della basilica di San Lorenzo a Roma fu trovata una tomba riccamente decorata con questa scritta: "*NOVATIANO BEATISSIMO MARTYRI GAUDENTIUS DIACONUS FECIT*";[8] ma la identificazione di questo Novaziano martire con il Novaziano scismatico è ancora oggi oggetto di discussione tra gli studiosi.

**Personalità**

Benché i suoi contemporanei lo abbiano ripreso per le sue posizioni estreme e il papa Cornelio condanni in maniera dura *la cattiveria e la doppiezza che erano in lui, i suoi falsi giuramenti, le sue menzogne, il suo carattere asocievole e la sua amicizia da lupo* e arrivi fino a chiamarlo *una bestia astuta e maligna* (in EUSEBIO, *H. E.*, 6,43,6) — giudizi da prendere con precauzione perché provengono da un avversario, — tuttavia gli hanno riconosciuto un'idonea preparazione culturale ed un'eloquenza efficace. Girolamo, per esempio, lo accosta a Tertulliano proprio per l'efficacia dell'eloquenza e l'Ambrosiaster lo affianca allo stesso scrittore per la profondità della cultura.[9] I critici moderni confermano pienamente i giudizi positivi degli antichi.[10]

Novaziano ricevette certamente una regolare formazione retorica, come rilevano le reminiscenze degli autori classici; doveva inoltre avere una buona cultura filosofica, riconosciutagli anche da Cipriano (cf *Epp.*, LV,20 e LX,3). La sua cultura ecclesiastica, nutrita di Scrittura e di opere degli autori cristiani — di Tertulliano in particolare — non è indifferente.

Egli è il primo teologo di Roma che pubblica libri in latino: di conseguenza è uno dei fondatori della teologia romana, e le sue formule dogmatiche precise hanno esercitato un influsso profondo sul pensiero latino e hanno fatto sì che gli occidentali non sfigurassero di fronte agli orientali nelle lunghe e complicate controversie trinitarie e cristologiche[11]

**Scritti**

Girolamo ci fa sapere che Novaziano ha trattato nei suoi scritti vari soggetti, cioè: *Sulla Pasqua, Sul sabato, Sulla circoncisione, Sul*

8. Cf JOSI E., *Il cimitero al viale Regina Margherita*, in "Rivista di Archeologia Cristiana", 10 (1933) 213-217; FERRUA A., *Novaziano martire*, in "Civiltà Cattolica" (1944) 4, 232-239.
9. Cf GIROLAMO, *Ep.*, 36, 1; cf anche *Ep.*, 10, 3; AMBROSIASTER, *In 1 Cor* 13,2 (= PL 17,266a).
10. Cf LOI V., nella parte introduttiva a *Novaziano*..., o. c., 9-12.
11. Cf QUASTEN, I, 480, dove riporta anche varie di queste formule.

*sacerdote, Sull'orazione, Sui cibi giudaici, Sulle cose imminenti, Su Attalo*, e che pubblicò anche un grosso volume *Sulla Trinità*, «che è quasi un compendio dell'opera di Tertulliano» (*Vir. ill.*, 70,2). Ma di tutti questi scritti sono pervenuti a noi soltanto questi quattro: il *De Trinitate* (composto probabilmente prima del 251) e il *De cibis iudaicis* (scritto dopo lo scisma), ed erano immessi tra le opere di Tertulliano; e i suoi due trattati *De spectaculis* e *De bono pudicitiae*, inseriti tra gli scritti di Cipriano, come le due *Lettere* novazianee XXX e XXXVI del suo epistolario, delle quali si è fatto cenno più sopra.

Esaminiamo brevemente le opere pervenuteci.

1. *Sulla Trinità (De Trinitate).*

Il *De Trinitate* è la prima opera scritta a Roma in latino (250 circa) su un argomento teologico. Il libro è redatto con metodo ed eleganza che sono esemplari per tali lavori: è il capolavoro di Novaziano. In esso l'autore, pur seguendo altri modelli come Teofilo di Antiochia, Ireneo, Ippolito e in modo particolare Tertulliano, non si limita affatto a fare una specie di "epitome" di quest'ultimo, come dice Girolamo (*Vir. ill.*, 70,2).

L'opera ha lo scopo di spiegare la *regula fidei*, cioè la fede della Chiesa romana formulata nel simbolo apostolico, e prende così la forma di un'esposizione dei tre principali articoli del Credo. Anche se il vocabolo *Trinità* (*trinitas*) non compare mai, l'intera opera mira a trattare questo grande mistero cristiano. Ecco dunque lo schema della trattazione, che può dividersi in quattro parti:

I. Contenuto della *regula veritatis* riguardo a Dio Padre onnipotente, creatore dell'universo (cc. 1-8). Contro tutte le interpretazioni gnostiche e contro il marcionismo in particolare, Novaziano dimostra che vi è un solo Dio, che ha creato l'universo.

II. Contenuto della *regula veritatis* circa la persona di Gesù Cristo, figlio di Dio e Signore Dio nostro (cc. 9-28).

*1)* Contro Marcione si dimostra che Cristo è il Figlio di Dio creatore dell'universo (c. 9).

*2)* Contro i doceti si dimostra che il Figlio di Dio ha assunto realmente un corpo umano (c. 10).

*3)* Contro gli adozionisti si dimostra che Gesù Cristo è veramente Dio (cc. 11-25).

*4)* Contro i modalisti sabelliani si dimostra che il Figlio è distinto dal Padre (cc. 26-28).

III. L'insegnamento della Sacra Scrittura e della catechesi ecclesiale sulla natura e l'attività dello Spirito Santo (c. 29).

IV. Confutazione di una possibile accusa di "diteismo" mediante la dimostrazione dell'unità tra Padre e Figlio (cc. 30-31).[12]

2. *Sui cibi giudaici (De cibis iudaicis).*

È l'unico trattato dei tre scritti da Novaziano scismatico contro i giudei: una specie di lettera pastorale diretta ai suoi seguaci nella quale spiega allegoricamente la distinzione dei cibi imposta al popolo giudaico. Infatti chiamare certi animali puri ed altri impuri sarebbe come dire che il Creatore, dopo di averli benedetti tutti come buoni, li avesse poi condannati: ciò sarebbe una contraddizione e un'azione indegna di Dio.

3. *Sugli spettacoli (De spectaculis).*

Novaziano condanna la presenza agli spettacoli pubblici e biasima coloro che vi partecipano adducendo a giustificazione citazioni bibliche. Egli afferma che la madre di questi divertimenti è l'idolatria che è proibita ai cristiani (cc. 1-3). I cristiani hanno degli spettacoli molto più belli, cioè quelli forniti dalla Sacre Scritture e dalla natura (cc. 9-10), la quale *si può ammirare anche quando si è perduta la vista. Uno spettacolo che non è dato da nessun pretore né da nessun console, ma da colui che è l'unico e al di sopra di tutte le cose* (10,4).

4. *I benefici della castità (De bono pudicitiae).*

Il nostro Autore esorta i suoi fedeli lontani alla pratica della castità, che si confà a chi è *tempio del Signore, membra di Cristo e dimora dello Spirito Santo* (2,1). Sua nemica è la spudoratezza. La modestia è la fonte della purezza, la pace della famiglia, la corona della concordia e la madre dell'innocenza. La castità comporta tra gradi: la verginità, la continenza e la fedeltà al vincolo coniugale (c. 4): quest'ultima in particolare fu decretata per l'uomo al momento della creazione, e da Cristo e dagli Apostoli ne fu rinnovato l'obbligo (cc. 5-6). Ma *la verginità e la continenza trascendono ogni legge. Non c'è nulla, nelle leggi del matrimonio, che sia in rapporto con la verginità. Essa le supera tutte con la sua dignità... La verginità si colloca su un livello di uguaglianza con gli angeli. Anzi, se riflettiamo bene, è superiore, giacché, con la lotta che sostiene nella carne, riporta la vittoria su una natura che gli angeli non possiedono* (7,1-2). Portati gli esempi di Giuseppe in Egitto e di Susanna che resistettero alla tentazione e ne ricevettero la

12. Cf LOI V., nella parte introduttiva a *Novaziano...*, o. c., 22.

ricompensa, Novaziano conclude: *Il piacere più grande è la vittoria sul piacere stesso. Non esiste vittoria più grande di quella che si riporta sui propri desideri... Chi si affranca dai propri desideri si libera anche dai propri timori... Dominare i desideri significa trionfare sul peccato... Colui che domina i suoi desideri mostra la malizia della razza umana sconfitta ai suoi piedi. Colui che ha dominato i suoi desideri ha donato a se stesso una pace perpetua. Ha restituito a se stesso la libertà, conquista difficile anche per le nature più nobili* (11,1.4.5). Alla fine, l'autore esamina i pericoli che insidiano questa virtù e i mezzi per proteggerla (cc. 12-14).[13]

L'opera di Novaziano attinge abbondantemente dai trattati morali di Tertulliano e di Cipriano.

### Elementi dottrinali

Novaziano è uno dei fondatori della teologia latina e deve la sua fama di teologo latino in Roma al trattato *De Trinitate.* La dottrina trinitaria e cristologica fa un passo notevole nella via tradizionale segnata da Giustino, Teofilo, Ireneo, Ippolito e soprattutto da Tertulliano; di quest'ultimo riproduce fedelmente la dottrina e la terminologia, ma se ne distacca anche in temi di non secondaria importanza, come giustamente ha rilevato il Loi.[14]

Per esempio, Novaziano rivendica in termini inequivocabili l'immaterialità della sostanza divina, confutando la tesi materialistica di Tertulliano, anche se non è espressamente nominato, secondo il quale lo *spiritus*, sostanza dell'essere divino, è una realtà corporea; inoltre, a differenza dello stesso, attenua molto la distinzione tra il *Lógos endiáthetos* e il *Lógos prophorikós* nell'economia dell'essere divino, e tende a staccare la generazione del Lógos-Verbo dall'economia della creazione, che anzi in alcuni enunciati sembra intuire la nozione della generazione eterna del Lógos, formulata chiaramente da Origene. Ancora a differenza di Tertulliano, egli accentua la trascendenza e l'ineffabilità di Dio e, per di più, adatta argomenti biblici che non hanno riscontro nelle opere di Tertulliano, «cosicché la struttura generale delle argomentazioni teologiche rivela una notevole originalità e indipendenza di Novaziano»,[15] anche se bisogna riconoscere che egli si muove sulla scia dell'*Adversus Praxean* di Tertulliano e segna un regresso rispetto a questi.

13. La tr. it. dei brani soprariportati è presa dal testo di QUASTEN, I, 474-475.
14. Cf LOI V., nella parte introduttiva a *Novaziano*, o. c., 36.
15. LOI V., *ivi*, 36.

Novaziano non adopera mai il termine *trinitas*, nonostante che fosse già adoperato da Tertulliano e che il suo equivalente greco (*triás*) si trovasse in Ippolito, ma in compenso abbiamo in lui termini che diventeranno classici, come: *incarnatus*, *invisibilis*, *mediator*, *praedestinatio*, che non si trovano in Tertulliano; per di più egli contribuì all'affermarsi definitivo dell'accezione teologica di termini quali *dispositio*, *substantia*, *persona*, adottati da Tertulliano in riferimento all'economia trinitaria dell'essenza divina.

Detto questo in forma generale anche per dare a Novaziano il suo posto, consideriamo ora alcuni elementi della sua dottrina trinitaria.

Novaziano parte dalla persona del Padre, unico Dio, trascendente, senza principio, invisibile, immenso, incomprensibile. La teologia precedente aveva oscillato tra il *diteismo* (o *triteismo*) che accentuava in modo errato la distinzione tra le Persone divine, e il *modalismo* patripassiano di Sabellio ed altri, che sopprimeva la distinzione, riducendo le persone a *modi* di essere e di manifestarsi di una stessa essenza divina.

Il nostro scrittore-teologo, per difendere l'unità di Dio Padre e conciliarla con la divinità del Figlio, sulla quale non dubita, fa una serie di contrapposizioni, per dimostrare che ci sarebbero due divinità se il Padre e il Figlio avessero le stesse proprietà, cioè se ci fossero due innati, due invisibili, due incomprensibili, attributi che appartengono al Padre; ma, mettendo gli attributi dell'essenza divina sullo stesso piano delle proprietà delle persone, egli cade nel *subordinazionismo* dei suoi predecessori e lo accentua. Egli quindi nel *De Trinitate* asserisce che il Figlio non è invisibile e incomprensibile come il Padre, perché è apparso agli uomini come suo ministro e messaggero, cioè come l'*angelo del gran consiglio* (cf 31,191-192).

Il Padre è quindi anteriore al Figlio; il Padre è santificatore e il Figlio santificato; il Padre è colui che manda e comanda, il Figlio è il mandato e colui che obbedisce, e perciò è inferiore a lui. Però, a differenza di Tertulliano rispetto al quale è in progresso, Novaziano afferma che il Figlio fu *sempre* nel Padre, perché il Padre fu sempre Padre, cioè ha sempre generato il Figlio. Tuttavia questa generazione eterna ha avuto un suo complemento: quando Dio Padre volle, cioè in vista della creazione, proferì il suo Verbo: il Figlio che era nel Padre (*endiáthetos*), incominciò ad essere col Padre, perché procedette dal Padre (*prophorikós*). Uscito e nato dal Padre, formò una seconda persona distinta dal Padre, cioè il Figlio, che nei tempi stabiliti si è manifestato nella carne: *incarnari*, termine introdotto da Novaziano.

Come il Figlio è inferiore al Padre, così lo Spirito Santo è inferiore al Figlio, a riguardo del quale Novaziano parla poco e in modo impreciso: tuttavia fa alcune dichiarazioni interessanti sui suoi rapporti

con la Chiesa. Lo Spirito Santo, da lungo promesso, operò temporaneamente sui profeti e soprattutto negli apostoli (29,163-165). Con i suoi doni rende completa e perfetta la Chiesa e la preserva incorrotta e inviolata nella castità di una perenne verginità e verità (29,167.170-172). Questo Spirito viene a noi tramite Gesù, sul quale è disceso nel momento del battesimo al Giordano, per cui quando siamo battezzati, diventiamo una nuova creatura (29,168).

### Aspetti letterari

Come scrittore Novaziano non possiede né la genialità creatrice né la veemenza appassionata di Tertulliano, né la facondia soave di Cipriano; è un dialettico acuto, è uno stilista elegante ma non è un purista pedante.[16] Egli scrive in una prosa sonante, ricca di ritmo e non priva di efficacia e di chiarezza. Assieme a Tertulliano egli è il creatore della terminologia teologica dei latini.

## *DE TRINITATE*[1]

### La creazione del mondo

1. 1. La regola della verità esige che prima di tutto crediamo in Dio padre e signore onnipotente, cioè creatore perfettissimo di tutte le cose, il quale sospese il cielo in sublime altezza, gettò la massa della terra e la consolidò, fece espandere i mari con il loro liquido elemento e dispose tutte queste cose dopo averle portate a compimento e adornate con appropriati e degni mezzi di abbellimento. 2. Infatti, nel firmamento celeste fece sorgere le albe luminose del sole, per alleviare la notte fece sì che lo splendente globo della luna giungesse alla sua pienezza attraverso le progressive fasi mensili, fece anche splendere i raggi delle stelle con fulgori diversi di luce scintillante. E volle che tutti questi corpi celesti percorressero in orbita circolare secondo traiettorie fisse tutta la volta del mondo, per indicare agli uomini i giorni, i mesi, gli anni, i segni, le stagioni e fossero di varia utilità. 3. Sulla

16. Cf LOI V., *ivi*, 11.
1. Traduzione di LOI V., *Novaziano. La Trinità. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici* (= CP 2), Torino 1975.

terra, poi, innalzò ad altissime vette i monti, scavò valli profonde, distese uniformemente le pianure, creò branchi di animali perché in diverso modo servissero utilmente gli uomini. (...)

### Creazione dell'uomo, libero: l'anima è celeste, infusa dall'alito divino

**1.** 5. Dopo queste opere, pose, inoltre, l'uomo a capo dell'universo, l'uomo fatto proprio a somiglianza di Dio: a lui dette intelligenza, ragione e discernimento, affinché potesse imitare Dio. E sebbene gli elementi primordiali del corpo siano terreni, tuttavia la sostanza dell'uomo è celeste ed infusa dall'alito divino. 6. Soltanto l'uomo Dio volle libero, mentre pose a suo servizio tutto il creato. (...)

**2.** 10. Sopra tutto l'universo è Lui stesso, che abbraccia tutto il creato e non lascia alcunché vuoto fuori di sé, né lascia spazio alcuno, come alcuni ritengono[2], a una divinità superiore. (...)

### Il Padre creatore, unico Dio

**31.** 182. Dio Padre, dunque, è artefice e creatore di tutte le cose, lui solo non soggetto a un inizio, invisibile, immenso, immortale, eterno, unico Dio, cui non si può non dirò anteporre, ma neppure paragonare alcunché né per grandezza, né per maestà, né per potenza.

### Il Verbo suo Figlio, sostanza di potenza che procede da Dio

**31.** 183. Da lui, quando egli volle, è nato il Verbo suo figlio, il quale non è inteso come suono dell'aria percossa o come tono di voce sprigionato dall'interno del corpo, ma è riconosciuto come sostanza di potenza emanata da Dio. L'arcano della sua nascita sacra e divina né l'ha appreso apostolo alcuno, né l'ha conosciuto profeta alcuno, né l'ha saputo angelo alcuno né ne ha avuto sentore creatura alcuna, ma esso è noto soltanto al Figlio, che conosce i segreti del Padre. 184. Questi, dunque, poiché è generato dal Padre, è sempre nel Padre. Dico, però, sempre non nel senso che lo affermi innato, bensì nato. Ma di lui che è anteriore a ogni tempo, si deve affermare che è stato sempre nel Padre; non si può, infatti, attribuire una durata temporale a lui, che è anteriore al tempo. È, infatti, sempre nel Padre, affinché il Padre sia sempre Padre.

2. Allusione polemica all'eretico Marcione, e, più in generale, agli gnostici, per i quali il Demiurgo è una divinità inferiore al Dio ineffabile e supremo.

## Il Figlio inferiore al Padre

31. 185. Che anzi il Padre precede anche lui, giacché è necessario sia anteriore, in quanto è Padre; poiché colui che non è soggetto a un'origine è necessario sia anteriore a colui, che ha un'origine, sicché nello stesso tempo e questi sia inferiore, dal momento che è conscio di essere in lui, avendo origine, giacché nasce, e tuttavia, sebbene abbia origine, in quanto nasce, sia a lui prossimo nel suo essere nato, dal momento che nasce da quel Padre, che solo non ha origine. 186. Questi, dunque, quando il Padre volle, procedette dal Padre, e lui che era stato nel Padre, poiché nacque dal Padre, rimase in seguito con il Padre, poiché procedette dal Padre, lui, cioé quella sostanza divina, il cui nome è il Verbo, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose e senza del quale non fu fatto nulla.

187. Tutte le cose, infatti, sono dopo di lui, poiché esistono per mezzo di lui, e giustamente egli è prima di tutte le cose, ma dopo il Padre, giacché per mezzo di lui sono state fatte tutte le cose. Egli, che procedette da colui per il cui volere sono state fatte tutte le cose, è certamente Dio procedente da Dio, formando, in quanto Figlio, la seconda persona dopo il Padre, ma non togliendo al Padre la prerogativa di essere il solo Dio.

## Ministro della volontà del Padre

31. 190. Il Figlio, poi, non compie nulla di suo arbitrio né di sua volonta né viene da sé nel mondo, bensì obbedisce a tutti i comandi e precetti del Padre, sicché quantunque la nascita lo dimostri figlio, tuttavia l'obbedienza ossequiosa lo proclama ministro della volontà del Padre, da cui ha avuto origine. Così, mentre si fa ubbidiente al Padre in tutte le cose, sebbene sia anche Dio, tuttavia con la sua ubbidienza indica quale unico Dio il Padre, da cui ha tratto anche la sua origine; e, perciò, non poté affermare due dèi, poiché non poté neppure affermare due princìpi, egli trasse il principio della sua nascita prima di tutti i tempi da colui che non ebbe principio. (...)

## Angelo del gran consiglio

31. 191. Egli è, dunque, Dio, ma generato appunto per questo, per essere Dio. È anche Signore, ma appunto per questo nato dal Padre, perché fosse signore. È anche messaggero, ma destinato dal Padre suo quale messaggero per annunziare l'eccelso disegno di Dio. La sua divinità è proclamata in modo tale, che non sembri abbia procla-

mato due dèi o per il disaccordo o per l'inuguaglianza della divinità. Essendo state, infatti, sottoposte a lui, in quanto Figlio, tutte le cose dal Padre, poiché egli stesso, con gli esseri che gli sono stati sottoposti, si sottomette al Padre, egli è sì riconosciuto figlio del padre suo, ma è dimostrato sia Signore sia Dio di tutti gli altri esseri.

192. In conseguenza, dal momento che tutti gli esseri sono affidati come soggetti a questi, che è Dio, ed il Figlio riporta al Padre tutti gli esseri che ha ricevuto a sé soggetti, egli ridona al Padre tutta l'autorità della divinità: per ciò il Padre è dimostrato quale il solo ed eterno Dio, da cui solo è emanata questa potenza della divinità, che concessa e diretta anche sul Figlio, di nuovo ritorna al Padre a causa della comunione nella sostanza. Il Figlio, invero, è rivelato quale Dio, giacché si constata che la divinità è stata concessa ed estesa a lui, e tuttavia si dimostra che il Padre è il solo Dio, dal momento che quella maestà e divinità emanata dallo stesso Figlio di nuovo progressivamente con reciproco scambio ritorna e ripiega al Padre, che l'aveva data, sicché giustamente Dio Padre sia Dio di tutti gli esseri e principio dello stesso suo figlio, che egli ha generato quale Signore, il Figlio, poi, sia Dio di tutti gli altri esseri, giacché Dio Padre ha posto a capo di tutte le cose colui che ha generato.

### Mediatore tra Dio e gli uomini

**31.** 193. In questo modo, Gesù Cristo, mediatore tra Dio e gli uomini, avendo dal Padre suo attribuita a sé, in quanto Dio, la potestà su tutto il creato, essendo stato trovato concorde con il Padre suo insieme con tutto il creato a lui sottoposto, ha dimostrato che il Padre suo è l'unico e solo vero Dio, rimanendo egli stesso in lui. (...)

### Il Figlio santificato dal Padre e quindi inferiore al Padre

**27.** 152. (...) Pertanto, dal momento che egli riceve la consacrazione dal Padre,[3] è inferiore al Padre; ma colui che è inferiore al Padre non è, conseguentemente, il Padre bensì il Figlio. Se, infatti, fosse stato il Padre, avrebbe dato, non ricevuto la consacrazione. Ora, invece, con il riconoscere di aver ricevuto la consacrazione dal Padre,

3. Novaziano, nel paragrafo 152, sta commentando il versetto di *Gv* 10,36: *Colui che il Padre ha consacrato e inviato in questo mondo, voi dite che bestemmia, poiché io ho detto «Sono figlio di Dio».*

con questo stesso fatto, per cui prova di essere inferiore al Padre con il ricevere da lui la consacrazione, dimostra di essere il Figlio, non il Padre.

153. Dice, inoltre, di essere stato inviato, per dimostrare, attraverso questa obbedienza, per cui Cristo Signore venne essendo stato inviato, che egli non è il Padre, bensì il Figlio, il quale avrebbe inviato, se fosse stato il Padre. Ma il Padre non fu inviato, affinché il Padre, nel fatto stesso di essere stato inviato, non fosse dimostrato soggetto a un altro Dio.

**Lo Spirito Santo inferiore al Figlio**

**16.** 90. (...) Ma se ha ricevuto da Cristo, ciò che annunzia, Cristo è, dunque, superiore al Paraclito, giacché neppure il Paraclito riceverebbe da Cristo, se non fosse inferiore a Cristo. Ma il Paraclito inferiore a Cristo prova con ciò stesso che Cristo, da cui ha ricevuto ciò che annunzia, è anche Dio, sicché la testimonianza della divinità di Cristo è grande, dal momento che il Paraclito, che si è riscontrato inferiore a Cristo, prende da lui ciò che trasmette agli altri. (...)

**Lo Spirito Santo rende perfetta la Chiesa**

**29.** 167. (...) È questi, infatti, che nella chiesa fa sorgere i profeti, erudisce i maestri, distribuisce il dono delle lingue, opera prodigi e guarigioni, compie opere mirabili, elargisce il discernimento degli spiriti, attribuisce i poteri di governo, suggerisce i consigli, dispone e distribuisce qualunque altro dono carismatico, e perciò rende assolutamente perfetta la chiesa del Signore in ogni campo e sotto ogni rispetto.

**Lo Spirito Santo abita nella sua pienezza nel Cristo**

**29.** 168. È questi, che sotto forma di colomba scese e si posò sul Signore, dopo che egli fu battezzato, e soltanto in Cristo inabita nella sua pienezza e totalità, né è decurtato di quantità o di qualche parte, ma è effuso pienamente con tutta la sua sovrabbondanza, sicché tutti gli altri possono ottenere da lui come un leggero assaggio di grazie, mentre la fonte di tutto lo Spirito Santo rimane in Cristo, sicché da lui derivano i rivi delle grazie e delle opere, mentre lo Spirito Santo inabita sovrabbondantemente in Cristo. (...)

**Lo Spirito santo autore della nostra seconda nascita nel battesimo e della nostra santificazione**

**29.** 169. È questi che opera attraverso l'acqua la seconda nascita, egli quasi seme di stirpe divina e consacratore della nascita celeste, pegno della eredità promessa e quasi garanzia sottoscritta di eterna salvezza; egli che ci rende tempio di Dio e ci fa dimora di lui; egli che sollecita a nostro favore le orecchie divine con gemiti inesprimibili, adempiendo l'ufficio di patrocinio e dimostrando il suo impegno di difesa, egli che è dato per inabitare nei nostri corpi e come operatore di santità; egli che, realizzando ciò in noi, conduce i nostri corpi all'eternità e alla risurrezione dell'immortalità, mentre per suo stesso tramite assuefà i corpi ad unirsi alla potenza celeste e a congiungersi con l'eternità divina dello spirito santo. (...)

**Azione dello Spirito Santo sui fedeli e sulla Chiesa**

**29.** 172. Questi ha reso testimonianza a Cristo negli apostoli, mostra nei martiri la salda fedeltà della religione, nelle vergini suggella la mirabile castità dell'amore consacrato, negli altri fedeli custodisce inalterati e incontaminati i princìpi della dottrina del Signore, debella gli eretici, corregge i traviati, confuta gli infedeli, smaschera i simulatori, castiga i superbi, custodisce la chiesa incorrotta e inviolata nella santità di perenne verginità e di verità.

Bibliografia

Cf CPL 68-76; DPAC II, 2436-2439: s. v. (VOGT H. J.); QUASTEN, I, 464-481.

## Repertorio bibliografico

DIERCKS G. F., *Bibliographia*, nella parte introduttiva a *Novatiani Opera* ( = CChr.SL 4) Turnholti 1972, pp. XXIX-XL.

## Edizioni

PL 3, 885-970 (913-998) e PL 4, tra le opere di Cipriano; (cf PLS 1,36-37); DIERCKS G. F., *Novatiani Opera* ( = CChr.SL 4), Turnholti 1972; LOI V., *Novaziano. La Trinità. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici* ( = CP 2), Torino 1975; WEYER H., *Novatianus. De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott. Text und Übersetzung, mit Einleitung und Kommentar* ( = Testimonia 2), Düsseldorf 1962.

## Traduzioni

In inglese: DE SIMONE R. J., *Novatian* ( = Fathers of the Church 67), Washington 1974 (tr. di tutte le opere pervenuteci di Novaziano).
Traduzioni del *De Trinitate*: in italiano: LOI V., *o. c.*; in tedesco: WEYER H., *o. c.*

## Studi

DE SIMONE R. J., *The Holy Spirit according to Novatian De Trinitate*, in "Augustinianum" 10 (1970) 360-387; ID., s. v. *Novatien*, in *DSp* 11 (Paris 1981) 479-483; ID., *The treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A study of the text and the doctrine* ( = SEA 4), Roma 1970; LOI V., *La latinità cristiana nel «De Trinitate» di Novaziano* in "Rivista di Cultura Classica e Medioevale" 13 (1971) 1-42 e 136-172; LUPIERI E., *Contributo per un'analisi delle citazioni vetero-testamentarie nel «De Trinitate» di Novaziano*, in "Augustinianum" 22 (1982) 211-227; MATTEI P., *L'anthropologie de Novatien. Affinités, perspectives et limites*, in "Revue des Études Augustiniennes" 38 (1992) 235-259; PRETE S., *L'antico Testamento in Novaziano: De spectaculis, 10*, in "Augustinianum" 22 (1982) 229-237; VOGT H. J., *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* ( = Teophaneia 20), Bonn 1968.

# LA SCUOLA ALESSANDRINA

**Civiltà ellenistica**

Nel 331 a.C. Alessandro Magno, con fine intuito, fondò la città che da lui prese il nome, presso le foci del Nilo, nel punto di convergenza delle più svariate civiltà del mondo antico: Egitto, Oriente, Grecia e Mediterraneo. Cinquant'anni dopo la fondazione, Alessandria contava trecentomila abitanti. I Tolomei ne fecero la più grande metropoli del mondo antico, centro di commercio e di cultura. Vi attirarono i poeti, gli artisti, i filosofi e gli scienziati più celebri, innalzando, per ospitarli, un complesso di edifici con giardini, che ebbe il nome di casa delle Muse, *Museo*. Per essi radunarono una biblioteca immensa e famosa.[1] La dotta Atene cedette il primato ad Alessandria, che divenne centro e focolaio d'una nuova cultura, chiamata "ellenistica" o "alessandrina"

**Giudeo-ellenismo**

Tra le colonie straniere di Alessandria la più numerosa era quella ebraica: su cinque quartieri della città, due erano abitati in prevalenza da Ebrei e si chiamavano "quartieri ebrei" Filone (circa 20 a.C. - 50 d.C.) calcolava che ai suoi tempi gli Ebrei nell'Egitto raggiungessero il milione. L'ellenizzazione della popolazione ebraica, che non comprendeva più l'ebraico, e il proselitismo tra genti diverse resero necessaria la traduzione della Bibbia in greco (traduzione dei *Settanta*).

I dotti ebrei cercarono anche un terreno d'intesa tra le dottrine religiose rivelate e la filosofia pagana e dimostrarono la dipendenza della filosofia pagana dalla Bibbia, spianando le divergenze più gravi con l'interpretazione allegorica delle Scritture sacre. Il metodo allegorico rimase caratteristico della scuola alessandrina, sia ebraica sia cristiana. Sotto l'influsso dell'ellenismo, il giudaismo accentuò il carattere di

1. Quando bruciò ai tempi di Cesare (47 a.C.) aveva oltre 400.000 volumi.

religione universale e si aprì alla filosofia. Il giudeo-ellenismo ebbe le sue scuole e i suoi maestri, dei quali il più grande è Filone. La sua vasta opera rispecchia il lavoro teologico compiuto dai giudei di Alessandria ed ebbe notevole influsso sulla scuola cristiana che sorse in questa città.

### Iniziative culturali e il "*Didaskaleîon*", centro di studi superiori e di esegesi

La tradizione attribuisce a San Marco l'evangelizzazione di Alessandria. San Girolamo dice che da allora *sempre ci furono ad Alessandria dottori della chiesa.*[2] Anche Eusebio attesta che *era antico uso che vi fosse ad Alessandria una scuola di sacre lettere.*[3]

Essa incominciò ad emergere con Panteno, intorno al 180: *Ad Alessandria dirigeva allora la scuola un uomo celeberrimo e di grande cultura, Panteno. Egli proveniva dagli stoici, tra i quali primeggiava. Si narra che egli mostrò un ardore vivissimo e un cuore pieno di coraggio verso la Parola di Dio, e che si fece araldo del Vangelo di Cristo tra le nazioni d'Oriente, ove si spinse fino all'India... Al suo arrivo vide in mano di alcuni il vangelo di San Matteo. Essi conoscevano già il Salvatore: li aveva evangelizzati San Bartolomeo ed aveva lasciato loro il testo ebraico del Vangelo di San Matteo, che essi conservavano sino allora. Dopo numerosi successi, da ultimo Panteno passò a dirigere la scuola alessandrina, dove a voce e con gli scritti commentò i tesori dei dogmi divini.*[4]

Forse più esattamente Panteno (e in seguito Clemente Alessandrino) diede l'avvio ad iniziative culturali per far conoscere il cristianesimo, la "scuola" in senso proprio sorse con Origene. Infatti il *Didaskaleîon* fu un centro di studi superiori per l'istruzione dei catecumeni: applicando il metodo razionale filosofico alle dottrine rivelate e quello filologico — in uso presso gli scrittori pagani e giudaici — alle Scritture sacre, esso si sviluppò in scuola di scienza teologica e di esegesi biblica, e fu, per così dire, la prima università teologica dell'antichità cristiana. La letteratura ecclesiastica non fu più semplice arma di difesa esterna, come negli apologisti e in gran parte anche in Ireneo, ma divenne strumento di pacifica conquista intellettuale nell'interno della Chiesa.

Il sistema filosofico che più influì su questo nuovo indirizzo teologico cristiano fu il platonismo, con conseguente accentuazione, talora eccessiva, della trascendenza di Dio nella dottrina teologica e dell'allegoria nell'esegesi scritturale.

I primi maestri di cui abbiamo notizia sono *Panteno* — già ricor-

2. *Vir. ill.*, 36,1.
3. *H. E.*, 5,10,1.
4. *Ivi*, 5,10,1-4.

dato sopra — verso il 180-200, originario della Sicilia e *Clemente*: ad essi infatti si fa risalire l'iniziativa di offrire un insegnamento di cultura cristiana a livello superiore o cicli di conferenze su vari argomenti, sia per presentare la religione dei cristiani, sia per rilevarne i rapporti con la cultura pagana, sia per approfondire i dati di fede. *Origene*, raccogliendone l'eredità — per incarico del vescovo Demetrio — potenzia e coordina tali iniziative in un centro di studi superiori di teologia e di esegesi: il famoso "*Didaskaleîon*" o "scuola catechetica" di Alessandria, sostenuto e, in certo qual modo, controllato dalla autorità ecclesiastica locale. Ad Origene succederà poi il suo discepolo e collaboratore *Eracla* (che diverrà infine vescovo di Alessandria).

Secondo le notizie fornite da Eusebio, *H. E.*, 5,10,1-4 e 6,6, si sarebbero succeduti al vertice di questa questa "scuola" Panteno-Clemente-Origene. Pare invece che i primi due si fossero limitati a impartire insegnamenti privati e che solo con il terzo sia sorta una "scuola" vera e propria, quando, intorno al 220, egli si riservò l'istruzione a livello superiore ed affidò ad Eracla la formazione dei catecumeni.

Sempre secondo Eusebio i tre suddetti sarebbero anche stati uniti dal vincolo maestro-discepolo: così Panteno nei confronti del discepolo Clemente (cf *H. E.*, 5,11,2), che a sua volta sarebbe poi divenuto maestro di Origene (cf *ibid.*, 6,6); però di questo non possiamo essere pienamente sicuri. Di certo si può dire che Origene conobbe e apprezzò le opere degli altri due, ne condivise il programma culturale e lo perfezionò. Ai loro tempi la scuola dovette avere una struttura ancora rudimentale. Sull'esempio dei grandi maestri pagani, essi tenevano lezioni in casa. Il numero degli scolari dipendeva dall'ascendente del maestro. Oltre al catechismo, s'insegnava la grammatica, la filosofia, e, per i più istruiti, si tenevano lezioni di teologia e di esegesi biblica.

BIBLIOGRAFIA

Cf DPAC I, 117-121: *Alessandria*. II. *Scuola* (SIMONETTI M.); QUASTEN, I, 284-286.

BARDY G., *Aux origines de l'École d'Alexandrie*, in "Recherches de Science Religieuse" 27 (1937) 65-90; BREZZI P., *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane*, Roma 1950; GRIGGS C. W., *Early Egyptian Christianity, from its origins to 451 C.E.* ( = Coptic Studies 2), Leiden 1990; LE BOLLUEC A., *L'École d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique*, in AA. VV., *ALEXANDRINA. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris 1987, 403-417; PEARSON B. A. - GOEHRING J. E. (edd.), *The Roots of Egyptian Christianity* ( = Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1986; PERICOLI RIDOLFINI F., *Le origini della scuola di Alessandria*, in "Rivista degli Studi Orientali" 37 (1962) 211-230; TUILER A., *Les évangélistes et les docteurs de la primitive Église et les origines de l'École ("didaskaleion") d'Alexandrie*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII,2. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 738-749.

# CLEMENTE ALESSANDRINO

## Notizie biografiche

I pochi dati in nostro possesso sulla vita di Tito Flavio Clemente[1] sono ricavabili da testimonianze di autori posteriori (soprattutto Eusebio) e da quello che Clemente stesso dice sul proprio conto e sulla cronologia degli imperatori romani nel primo libro degli *Stromati*.[2] Epifanio riferisce che la sua città era secondo alcuni Alessandria, secondo altri Atene.[3] La seconda alternativa è senz'altro la più plausibile: all'inizio del primo libro degli *Stromati*, là dove parla delle proprie peregrinazioni, Clemente ricorda la Grecia come punto di partenza e l'Egitto come punto di arrivo.[4] I suoi genitori devono essere stati pagani, se Eusebio parla di lui come di un convertito dall'errore.[5]

La sua conversione deve aver avuto luogo abbastanza presto, se quando ancora si trovava in Grecia ebbe un maestro cristiano di origine ionica.[6] Altri due maestri, uno Siro e uno Egiziano, ascoltò nella Magna Grecia, ed altri due ancora, uno Assiro e uno Ebreo, nel Medio Oriente;[7] si fermò infine in Egitto, dove trovò "nascosto" il sesto maestro, il migliore di tutti, l'ape siciliana che raccoglieva i fiori

1. Il nome intero è tramandato da EUSEBIO, *H. E.*, 6,13,1 (II, 546,10-11 Schwartz) e da FOZIO, *Bibl.*, cod. 111 (II, 81,24 Henry) assieme alla citazione per esteso del titolo degli *Stromati*: cf von HARNACK A., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Zweiter Teil, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, II, Leipzig 1904, p. 4, n. 1.

2. Le testimonianze relative si possono trovare raccolte in ZAHN Th., *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, III, *Suppl. Clement.*, Erlangen 1884, 156-176; in von HARNACK A., *Geschichte der altchristliche Literatur bis Eusebius*, Erster Teil, *Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig 1893, 296-298; e in *Clemens Alexandrinus*, I, *Protrepticus und Paedagogus*, herausgegeben von O. Stählin, Dritte durchges. Auflage von U. Treu, Berlin 1972, pp. IX-XVI. Per quanto riguarda la testimonianza di Clemente stesso cf in particolare *Str.*, I, 2,11,1-2 (8,18-9,3 Stählin) (sui suoi viaggi e maestri); I, 21,144,3 (89,17-18); I,21,144,5 (90,3) (menzione della morte di Commodo).

3. EPIFANIO, *Pan.*, 32,6,1 (I, 445,16-17 Holl).

4. *Str.*, I, 1,11,2 (8,20-24).

5. EUSEBIO, *Praep. ev.*, II,2,64 (80,2-5 des Places, SC 228).

6. *Str.*, I, 1,11,2 (8,20).

7. *Str.*, I, 1,11,2 (8,20-23).

dal prato dei profeti e degli apostoli, infondendo nell'animo degli ascoltatori il puro tesoro della gnosi.[8] Già Eusebio non nutriva dubbi sull'identità dell'ultimo maestro: si tratta di Panteno, in origine "filosofo stoico" (o secondo, Filippo di Side, "filosofo pitagorico"), che proprio nella scuola catechetica di Alessandria profuse il suo insegnamento durante gli ultimi due decenni del II secolo.[9]

Attratto irresistibilmente da questa figura di maestro, esegeta e filosofo, Clemente soggiornò ad Alessandria per circa vent'anni sotto i regni di Commodo e di Settimio Severo,[10] e lì compose, in quest'arco di tempo, buona parte delle sue opere.[11] Il fatto che la sua presenza nella città egiziana, dove deve essere giunto quando ancora era abbastanza giovane, è sicuramente attestata per il periodo del regno di Commodo (180-192), consente di collocare la data della sua nascita attorno alla metà del II sec., anche se non è possibile stabilirne l'anno esatto. Il suo nome appare strettamente associato a quello di Panteno nella notizia del *Chronicon* di Girolamo risalente ad Eusebio relativa all'anno 193-194;[12] e a Panteno successe, dopo la sua morte, nella direzione della scuola catechetica alessandrina, annoverando

8. *Str.*, I, 1,11,2 (8,23-9,3).
9. EUSEBIO, *H. E.*, 5,11,2 (I, 452,10-12 Schwartz). Subito dopo, *H. E.*, 5,11,3-5 (I, 452,13-454,12) Eusebio cita la sezione di *Str.*, I, 1,11,1-3 (8,16-9,8) in cui Clemente parla dei suoi viaggi e dei suoi maestri. — Su Panteno "filosofo stoico" cf EUSEBIO, *H. E.*, 5,10,1 (I, 450,18-19), GIORGIO SINCELLO, *Chron.* (I, 669,18 Dindorf, CSHB), GIROLAMO, *Vir. ill.*, 36 (26,4 Richardson, TU 14), *Ep.*, 70,4 *ad Magnum* (212,31-213,1 Labourt, CUF); la testimonianza di FILIPPO di SIDE presente nel codice *Bodl. Barocc.* 142, si trova in von HARNACK A., *o. c.*, Erster Teil (v. sopra, n. 2) 294 (va osservato che la discrepanza "stoico"-"pitagorico" non ha molta importanza, dato il carattere sincretistico della filosofia dell'epoca, riscontrabile anche in Filone). — Le testimonianze relative a Panteno si trovano raccolte in ZAHN Th., *o. c.* (v. sopra, n. 2) 156-176 e soprattutto in von HARNACK A., *o. c.*, Erster Teil (v. sopra, n. 2) 291-296; cf anche il recente, importante lavoro di NEYMEYR U., *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert* (= SupVigChr 4), Leiden 1989, 40-45.
10. Sulla permanenza di Clemente ad Alessandria durante il regno di Commodo cf EUSEBIO, *H. E.*, 5,9,9-11,1 (I, 450,7-452,8) (dove si parla anche di Panteno); GIORGIO CEDRENO, *Hist. compend.* (PG 121, 481 b13-c1 = I, 441, 8-10 Bekker, CSHB) dove è riportata la testimonianza del cronografo Africano; IPPOLITO, *Contra Artem.*, in EUSEBIO, *H. E.*, 5,28,4 (I, 500,18-22) dove Clemente, nominato subito dopo Giustino, Milziade e Taziano, è considerato anteriore al vescovo romano Vittore che giunse a ricoprire tale carica nel 189-190: cf von HARNACK A., *o. c.*, Zweiter Teil (v. sopra, n. 1) II, p. 6. Per quanto riguarda il regno di Settimio Severo cf EUSEBIO, *Chron. (Hieronym.), ab ann. Abr.*, 2210 (211,1-4 Helm), notizia relativa all'anno 193-194; *H. E.*, 6,6 (II 534,1-7) dove è fatto riferimento anche ai passi di *Str.*, I, 21,144,3 e I, 21,144,5 in cui è ricordata la morte di Commodo.
11. EUSEBIO, *Chron. (Hieronym.) ab ann. Abr.*, 2220 (212,11 Helm), notizia relativa all'anno 203. Sulla cronologia delle opere di Clemente a noi giunte, sulla quale hanno fatto luce soprattutto Zahn Th. e von Harnack A., cf più avanti.
12. EUSEBIO, *Chronic. (Hieronym.) ad ann. Abr.*, 2210 (211,1-4 Helm).

tra i suoi discepoli anche Origene.[13] Questa mansione continuò a svolgere fino al 203, allorché la persecuzione ordinata da Settimio Severo lo costrinse a lasciare Alessandria.[14] Si rifugiò allora a Cesarea in Cappadocia presso il suo allievo Alessandro, il futuro vescovo di Gerusalemme, adoperandosi non poco per l'accrescimento della chiesa locale: ne fa fede una lettera agli antiocheni scritta da Alessandro dal carcere nel 211-212 in occasione della nomina di Asclepiade a vescovo di Antiochia; Clemente in persona ne fu latore.[15] Dopo questa data non visse ancora molto a lungo: in un'altra lettera del 215-216, la prima di quelle indirizzate ad Origene, Alessandro ricorda insieme Panteno e Clemente come due persone ormai defunte, che spera di raggiungere ben presto.[16] La morte del Padre alessandrino deve essere avvenuta quindi tra il 211-212 e il 215-216. Che sia stato sacerdote è attestato da varie testimonianze.[17]

Considerato santo da vari autori posteriori, venne ricordato il 4 dicembre nel martirologio di Usuardo risalente all'epoca dell'imperatore Carlo il Calvo (sec. IX);[18] in seguito all'intervento del Baronio, il suo nome fu però radiato dal *Martyrologium Romanum* edito da Gregorio XIII e pubblicato nel 1586 all'inizio del pontificato di Sisto V.[19] Tale esclusione venne confermata, nonostante alcune proteste, da Benedetto XIV nel 1748, a causa soprattutto della dubbia ortodossia di certe sue dottrine.[20]

13. EUSEBIO, *H. E.*, 6,6 (II 534,1-3); PANFILO, *Apol. Orig.*, in FOZIO, *Bibl.*, cod. 118 (II, 91,25-31 Henry). Su Origene discepolo di Clemente cf anche CEDRENO, *Hist. compend.* (PG 121, 481 c1-2 = I, 441,10 Bekker).
14. EUSEBIO, *H. E.*, 6,6 (II, 534,2) "*fino a quel momento*": vale a dire fino alla persecuzione di Settimio Severo.
15. EUSEBIO, *H. E.*, 6,11,6 (II, 542,26-544,3). Sulla data della lettera cf von HARNACK A., *o. c.*, Zweiter Teil (v. sopra, n. 1) II, p. 6 e p. 6 n. 3.
16. EUSEBIO, *H. E.*, 6,14,9 (II, 552,3-6). Su questa lettera e la sua cronologia cf von HARNACK A., *o. c.*, Zweiter Teil (v. sopra, n. 1) II, p. 6 e p. 6 n. 4.
17. Cf ad es. ALESSANDRO di GERUSALEMME in EUSEBIO, *H. E.*, 6,11,6 (II, 542,27); GIROLAMO, *Vir. ill.*, 38 (26,27 Richardson); RUFINO in GIROLAMO, *Contra Ruf.*, 2,17 (51,17 Lardet, CChr.SL 79). Le obiezioni mosse da Koch H. circa l'effettivo sacerdozio di Clemente, in "Zeitschrift für die neutestestamentliche Wissenschaft" 20 (1921) 43-48, sono state confutate da QUATEMBER F., *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946, 14-17, e, più recentemente, da NEYMEYR U., *o. c.* (v. sopra, n. 9) 47-49.
18. Cf ad es. l'edizione di DUBOIS J., *Le martyrologe d'Usuard* (= SubHag 40), Bruxelles 1965, 353.
19. *Martyrologium Romanum... Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum. Accesserunt notationes atque tractatio de Martyrologio Romano, auctore Caesare Baronio Sorano*, Romae 1586. Clemente non compare fra i martiri ricordati il 4 dicembre, pp. 543-544. Cf ad es. anche CHADWICK H., in *Encyclopaedia Britannica* 5, p. 900.
20. *SS. D.N. Benedicti XIV... Litterae apostolicae de nova martyrologii editione ad Joannem V Portugalliae et Algarbiorum regem illustrem*, Romae 1748, cc. XIX-XXXVI, pp. 16-27. Cf ad es. anche CHADWICK H., *l. c.* (v. sopra, n. 19).

**Uomo di fede, filosofo, teologo**

Pur essendo uomo di fede nella sua ferma adesione alla Scrittura, alle verità in essa rivelate e alla tradizione ecclesiastica che fa capo agli apostoli,[21] Clemente afferma la necessità, per il cristiano perfetto, di non contentarsi della "semplice fede", ma di perseguire un ideale più alto, la *gnosi*, il cui raggiungimento esige dei precisi requisiti sia etici che intellettuali. Se dal punto di vista etico la *gnosi* implica il totale distacco dell'anima dal corpo, la totale distruzione delle passioni e quindi il raggiungimento della "somiglianza a Dio",[22] dal punto di vista intellettuale essa si basa in primo luogo sulla interpretazione allegorica della Scrittura che, come mostra l'esempio di Filone, non può prescindere dall'uso della filosofia greca: solo essa consente alla mente umana di penetrare oltre il "velo" e il "simbolo" rappresentato dalla lettera e raggiungere il significato più recondito, che è anche quello più alto e più vero.[23] Lo studio della *gnosi* di Clemente, che rappresenta senza dubbio il nucleo centrale del suo pensiero, richiede quindi un esame preliminare delle sue vedute sul valore e l'origine della filosofia, sull'etica e sulla fede.

Clemente mostra una grande ammirazione per Platone e Pitagora, che considera dei veri e propri teologi ispirati,[24] mentre non esita a condannare il panteismo materialistico e il determinismo degli Stoici, le vedute aristoteliche sulla provvidenza divina che ne limitano la portata e l'"ateistica" filosofia di Epicuro,[25] anche se poi non esita ad accogliere le dottrine stoiche riguardanti l'etica e il *lógos* metafisico,[26] certi elementi dell'epistemologia aristotelica di cui si serve

21. *Str.*, I, 1,11,3 (9,4-8). Sul preciso significato della "tradizione" (*parádosis*) cf tuttavia più avanti, p. 245ss., la sezione sulla *gnosi* e le note 59-60.
22. *Str.*, VII, 3,13,3 (10,23-25), VII, 14,86,5 (61,32-62,1).
23. *Str.*, I, 5,28,1 (17,32-33) dove la "dimostrazione" (*apódeixis*) altro non è che l'interpretazione della Scrittura, come risulta da *Str.*, VII, 16,93,1 (66,2-3) e VII, 16,96,1 (68,6-7). Sulla differenza tra la lettera e il significato recondito della Scrittura cf soprattutto *Quis dives salvetur*, 5,2 (163,19-20) e 5,4 (163,23-31).
24. *Protr.*, 6,68,1-2 (51,26-52,4); *Str.*, I, 8,42,1 (28,3-4), II, 19,100,3 (167,23-168,4), V, 5,29,4 (344,26-345,2).
25. *Protr.*, 5,66,3 (50,24-27), *Str.*, I, 11,51,1 (33,12-14), I, 17,83,5 (54,12-14), V, 14,89,2 (384,18-19), V, 14,89,3 (384,22-385,1) polemica contro gli stoici; *Protr.*, 5,66,4 (51,2-3) polemica contro la dottrina aristotelica della provvidenza; *Protr.*, 5,66,5 (51,6-7), *Str.*, I, 11,50,6 (33,8-10), II, 4,16,3 (121,9) condanna di Epicuro. Sull'"ateismo" di Epicuro cf *Str.*, VI, 9,67,2 (465,27-28).
26. Cf a tale proposito soprattutto POHLENZ M., *Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum*, in "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen", phil. hist. Klasse 1943, 103-180; SPANNEUT M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, 170-171, 234-235, 244-245, 247-251, 322, 324-344 e LILLA S., *Clement of Alexandria*, Oxford 1971, 61-112, 210-211.

per costruire la sua teoria sulla *pístis*[27] e anche la dottrine epicurea della *prólepsis*.[28] Questo atteggiamento di apertura nei confronti di Platone e di Pitagora e di condanna nei confronti degli Stoici, di Aristotele e di Epicuro (non disgiunta tuttavia dal ricorso a certe loro dottrine) trova la sua spiegazione nel carattere sincretistico del platonismo scolastico del II sec. nel quale si formò, come era già avvenuto per Giustino martire.[29] Ed è proprio il sincretismo delle scuole platoniche della sua epoca, osservabile del resto anche in Filone, a rappresentare una delle due ragioni della sua professione di "eclettismo", apertamente manifestata in un famoso passo del primo libro degli *Stromati*.[30] L'altra ragione, più propriamente "teologica", va ricercata nella dottrina della "pioggia" fatta cadere dal *lógos* divino, che dissemina nella mente di molti filosofi frammenti di verità (in tal senso va interpretata la parabola evangelica del seminatore);[31] quest'ultima veduta ha i suoi precedenti nella filosofia giudaico-ellenistica ed è presente anche in Giustino.[32]

Tutto questo spiega il ruolo che Clemente assegna alla filosofia greca sia nella storia dell'umanità che nella pratica del cristiano: da un parte, essa ha precorso e preparato il messaggio cristiano, svolgendo per i Greci una funzione analoga a quella che la Legge ha svolto per gli Ebrei;[33] dall'altra assieme alle discipline ausiliarie ha un valore propedeutico per il Cristiano che vuol passare da una semplice fede alla *gnosi:*[34] è infatti proprio il suo uso a rendere possibile l'esegesi scritturale. Ma essa svolge anche un'altra funzione "pratica", in quanto aiuta il cristiano nella difesa della fede contro gli attacchi dei suoi nemici.[35] Nella sua parte migliore, la filosofia greca è quindi

27. Cf più avanti, a proposito della *pístis*, le note 50 e 51.
28. Cf la n. 50.
29 Cf LILLA S., *o. c.* (v. sopra, n. 26) 41-51.
30. *Str.*, I, 7,37,6 (24,30-25,2); cf anche *Str.*, I, 13,57,4 (36,18-22), I, 13,57,6 (36,31-37,1), VI, 7,55,3 (459,25-27). Cf a tale proposito LILLA S., *o. c.*, 53-55.
31. *Protr.*, 6,68,2 (52,2-4), 7,74,7 (57,8-9), *Paed.*, I,6,41,3 (115,7-8), *Str.*, I, 4,26,2 (17,4-5), I, 7,37,2 (24,16-23) a proposito dell'interpretazione della parabola evangelica del seminatore.
32. *Sap* 7,25-27; *Sir* 1,19; FILONE, *Leg. all.*, III,164 (I, 149,2), *De somn.*, I,162 (III 239,20), *De spec. leg.*, III,185 (V 202,5), *De fuga et inv.*, 166 (III 146,12-13); GIUSTINO, *2 Apol.*, 8,3 (67,11), 13,3 (71,28-30).
33. *Str.*, I, 5,28,3 (18,2-5), VI, 5,42,1-3 (452,21-453,3), VI, 6,44,1 (453,16-18), VI, 8,64,4 (464,6-7), VI, 8,67,1 (465,19-21), VI, 17,159,9 (514,5-6).
34. *Str.*, I, 5,28,3 (18,4-5), I, 16,80,6 (52,19-21), I, 20,99,1 (63,9-10), VI, 8,62,1 (463,4-5), VI, 8,62,3 (463,14), VI, 8,67,1 (465,19-21). Questi riferimenti si trovano in VÖLKER W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* ( = TU 57), Berlin 1952, 350 n. 2. Sul ruolo delle discipline ausiliarie cf più avanti, la n. 64.
35. *Str.*, I, 5,28,4 (18,7-8), I, 6,35,6 (23,19-21), I, 9,43,4 (29,9-12), I, 20,100,1 (63,31-64,2), VI, 10,81,4 (472,18-19), VI, 17,156,2 (512,11).

veramente l'"ancella della teologia",[36] secondo un'espressione già cara a Filone e rintracciabile anche nel platonismo sincretistico del II sec.[37]

Di fronte ai cristiani "semplici" della comunità di Alessandria, che rifuggivano a priori da qualsiasi contatto con la filosofia considerandola di origine demoniaca, Clemente ne difende con calore l'origine divina: essa è *una chiara immagine della verità, un dono divino fatto ai Greci.*[38] Da una parte deriva direttamente da Dio, sia perché la ragione dei filosofi è un frammento del *lógos* divino che è parte integrante della natura dell'uomo, creato "a immagine di Dio",[39] sia perché nei filosofi migliori è presente l'ispirazione divina che si manifesta, come si è prima accennato, nella "pioggia" fatta cadere dal *lógos*;[40] dall'altra si rifà a Dio anche indirettamente, data la dipendenza dei filosofi dalla Scrittura (la ben nota tesi del "furto" perpetrato dai greci ai danni della sapienza ebraica, tanto in voga nell'apologetica giudaica e presente anche in Filone e negli apologeti greci, è ampiamente sviluppata da Clemente negli *Stromati*).[41]

Per quanto riguarda la natura umana Clemente sembra tricotomista: nell'uomo distingue il corpo, lo "spirito carnale" (*sarkikòn pneûma*, concetto questo riconducibile sia allo Stoicismo di Posidonio che a San Paolo)[42] e l'anima razionale non generata assieme al corpo (*loghistikón* o *heghemonikón*: mentre il primo di questi due termini è di derivazione platonica, il secondo risale allo Stoicismo).[43] Nell'anima dell'uomo è in genere propenso a vedere o tre parti (la razionale, l'irascibile e la concupiscibile, secondo l'insegnamento platonico)[44] o più semplicemente due parti (la razionale e l'irrazionale, secondo l'insegnamento del Medio-platonismo);[45] ma non rifiuta neppure la divi-

36. *Str.*, I, 2,20,1 (13,29-30).
37. FILONE, *De congr. er. gr.*, 79 (III 88,1-3). Per il filosofo "medio-platonico" ALCINOO, *Did.*, 152,28-29 la "conoscenza della verità" (identificabile con la teologia) è la parte più alta della "vita contemplativa".
38. *Str.*, I, 2,20,1 (13,29-30).
39. Per Clemente l'*immagine di Dio* (*Gen* 1,26-27) è il *Lógos*, e la ragione umana, l'immagine del *Lógos*, è "l'immagine dell'immagine": in tale senso egli interpreta il *kat'eikóna* di *Gen* 1,26-27 in *Str.*, V, 14,94,4-5 (388,13-16).
40. Cf sopra, la n. 31.
41. Per la documentazione relativa cf LILLA S., *o. c.*, 31-33.
42. *Str.*, VI, 16,135,3 (500,16-21) e VI, 16,136,1 (500,23-25). Per quanto riguarda l'origine posidoniana cf PLUTARCO, *De virt. m.*, 442b, passo dipendente con ogni probabilità da Posidonio, e LILLA, *o. c.*, 90 n. 1; per quanto riguarda S. PAOLO cf *1 Cor* 2,12 (*pneûma toû kósmou*) e *2 Cor* 7,1 (*molysmoû sarkòs kaì pneúmatos*).
43. PLATONE, *Rep.*, IV, 439d5, 441e4 (*loghistikón*); SVF I, 143, 150; II, 830, 836 sull'*heghemonikón*.
44. *Rep.*, IV, 436a 9-10.
45. *Str.*, IV, 3,9,4 (252,12-14), V, 8,53,1 (362,8-9); ALCINOO, *Did.*, 173,9ss.; PLUTARCO, *De virt. m.*, 441d,442a; FILONE, *Leg. alleg.*, III,116 (I, 139,10-11), *De spec. leg.*, I,333 (V, 80,21-22).

sione in dieci parti,[46] derivante in larga misura dalla Stoà (gli Stoici avevano diviso l'anima in otto parti o più esattamente "funzioni",[47] partizione questa adottata anche da Filone).[48]

Nell'etica di Clemente si possono osservare molti elementi presenti anche in Filone, nel Medio-platonismo del II sec. e nel Neoplatonismo e caratterizzati da un marcato sincretismo in cui confluiscono la Stoà, Platone e Aristotele: la dottrina della virtù come norma del *lógos* che deve regolare ogni azione umana (di origine stoica), come armonia dell'anima (di origine platonica) e come giusto mezzo (di origine aristotelica); la dottrina delle quattro virtù cardinali, localizzate nelle diverse parti dell'anima e del corpo (derivante in parte da Platone e caratteristica sia del Medio-platonismo che di Filone); la dottrina, di origine posidoniana, delle passioni irrazionali che derivano non da giudizi errati della ragione ma dalla parte irrazionale dell'anima e addirittura dalle condizioni del corpo; la dottrina del doppio stadio etico rappresentato dai due gradini *metriopátheia-apátheia*, caratteristica anche di Filone e del Neo-platonismo; l'identificazione tra l'ideale stoico dell'*apátheia* e quello platonico della "somiglianza a Dio per quanto è possibile" (*homoíosis Theô katà tò dynatón*), anch'essa presente in Filone e nel Neo-platonismo. Purtuttavia Clemente, in quanto cristiano, si distingue da Filone, dalle scuole medioplatoniche del II sec. e dall'incipiente Neo-platonismo per la funzione primaria assegnata al *lógos* che, essendo identico a Cristo, è qualcosa di più della semplice legge razionale della Stoà e di Filone: il Cristo-*lógos* è l'educatore dell'uomo in tutto il suo comportamento etico e la sua guida, attraverso la *metriopátheia* verso l'ideale dell'*apátheia* e della *homoíosis Theô*, giacché Egli stesso è la piena realizzazione di questo ideale e ne rappresenta l'esempio che il cristiano gnostico deve sempre tener presente e imitare. Già nell'etica appare quindi chiaro il ruolo che Clemente assegna a Cristo nell'ascesa verso la *gnosi* del cristiano che aspira alla perfezione.[49]

La teoria della *pístis* formulata da Clemente rappresenta una rielaborazione originale di dottrine che fanno capo al Peripato, alla Stoà, ad Epicuro, ad Antioco di Ascalona e a Filone, e la necessaria premessa

46. *Str.*, VI, 16,134,2 (500,1-5): si tratta della ragione, dei cinque sensi, della funzione genitale, della voce, dello spirito vitale infuso nella creazione e dello Spirito Santo infuso tramite la fede. Gli ultimi due elementi sono aggiunti da Clemente, mentre i primi otto si conformano alla partizione stoica (cf la n. 47).

47. SVF I, 143; II, 827, 828, 830, 832, 836.

48. Cf i riferimenti presenti in SVF II, 833 e in LILLA S., *o. c.*, p. 82 fine della n. 2 (che inizia a p. 81).

49. La documentazione relativa a tutti questi temi si può trovare in LILLA S., *o. c.*, c. II, pp. 60-117.

della *gnôsis* che va costruita su di essa. La *pístis* assume tre distinti significati: in primo luogo è l'accettazione sia del principio indimostrato della dimostrazione sia di ogni forma di conoscenza immediata ed evidente di per sé (sotto questo aspetto puo essere definita con il termine stoico *synkatáthesis* e con il termine epicureo *prólepsis*);[50] in secondo luogo, è la ferma certezza che la mente umana possiede dopo aver raggiunto la conoscenza scientifica attraverso la dimostrazione, così come aveva insegnato Aristotele;[51] in terzo luogo, è l'accettazione della lettera della Scrittura.[52] Identificando la dimostrazione scientifica con la interpretazione allegorico-filosofica della Scrittura appresa da Filone, Clemente opera uno stretto accostamento tra il primo e il terzo significato della *pístis* da una parte e tra il secondo significato della *pístis* e la *gnôsis* dall'altra: l'accettazione del principio della dimostrazione e di ogni conoscenza immediata ed evidente è rapportabile all'accettazione del senso letterale della Scrittura; e la certezza che la mente umana possiede alla fine della dimostrazione e che caratterizza la conoscenza scientifica è rapportabile alla *gnôsis* che è il necessario sbocco dell'interpretazione allegorico-filosofica del testo sacro, analoga alla dimostrazione.[53] Riferita alla Scrittura, che diventa così sia il principio che l'oggetto della dimostrazione,[54] la *pístis* dal suo stadio preliminare si sviluppa in una *pístis* più elevata che è praticamente un tutt'uno con la *gnôsis*: lo gnostico passa in tal modo "da fede a fede".[55] *Pístis* e *gnôsis* appaiono indissolubilmente unite[56] non soltanto perché la prima è il punto partenza della dimostrazione e la seconda il suo punto di arrivo, ma anche perché, grazie alla dimostrazione, da una parte la *pístis* diventa "conosciuta" in quanto si trasforma

50. *Str.*, VII, 16,95,6 (67,25-26), VIII, 6,7-7,2 (83,16-24), VIII,8,1 (84,9 segg.); ARISTOTELE, *An. pr.*, 64b 32-36, *An. post.*, 71b 20-23, *Top.*, 100b, 18-21 sull'accettazione del principio indimostrato della dimostrazione; *Str.*, VIII,7,3-4 (83,24-29), VIII,14,3 (88,20-21) sull'accettazione di ciò che appare evidente; *Str.*, II, 2,8,4 (117,8-9), II, 4,16,3 (121,8-12), II, 6,28,1 (128,1-2) sulla *pístis* come *prólepsis* (il riferimento ad Epicuro si trova in *Str.*, II, 4,16,3 = EPICURO, fr. 255 Usener); *Str.*, II, 2,8,4 (117,8-9), II, 12,54,5-55,1 (142,25-29), V, 13,86,1 (383,1) sulla *pístis* come *synkatáthesis*. Sull'origine stoica della *synkatáthesis*, cf *Str.*, II, 12,54,5 (142,25-26).

51. *Str.*, II, 4,15,5 (120,5-6) con l'esplicito riferimento ad Aristotele; VII, 2,5,1 (82,13-14), VIII,5,3 (82,16-17), VIII,7,6 (83,31-33). Sull'origine aristotelica di questa dottrina cf i riferimenti in LILLA S., *o. c.*, 133 n. 3.

52. *Str.*, VII, 10,55,2 (40,22-25), VII, 10,57,3 (42,4), VII, 16,95,9 (68,2).

53. *Str.*, II, 11,49,3 (139,5-8) e cf LILLA S., *o. c.*, 137-138.

54. *Str.*, VII, 16,95,6 (67,25-27), VII, 16,96,1 (68,6-7) e cf LILLA S. *o. c.*, 138.

55. *Str.* II, 11,49,3 (139,5-8) sull'identità tra la *pístis* prodotta dalla dimostrazione e la *gnôsis*; *Str.*, V, 1,2,3-5 (327,7-14) sulla "doppia fede"

56. *Str.*, V, 1,1,3 (326,9).

nella *pístis* superiore, dall'altra la *gnôsis* diventa "degna di fede" in quanto possiede la certezza scientifica.[57]

Per comprendere la *gnosi* di Clemente occorre tenere sempre ben presenti i suoi molteplici agganci con le varie correnti culturali dell'epoca: la tradizione platonica, il giudeo-ellenismo di Filone, lo gnosticismo così fiorente in Egitto nel II sec. d.C. *Gnosi* significa conoscenza delle più alte verità teologiche e contemplazione di Dio; può essere realizzata dal cristiano perfetto (lo gnostico) già su questa terra, ma raggiunge il suo apice dopo la morte del corpo.

Il complesso delle verità teologiche che formano il contenuto della *gnosi* ha un carattere fortemente esoterico: esso può venire conosciuto solo da quei pochi iniziati che se ne sono dimostrati degni eticamente ed intellettualmente, mentre deve essere tenuto rigorosamente nascosto alla moltitudine che non è in grado di comprenderlo e non ha raggiunto il livello etico superiore. Questo spiega come mai la lettera del testo scritturale non sia che un simbolo che vela una verità nascosta più alta; e come mai, per designare questa verità, sia opportuno, anzi necessario ricorrere ai termini del linguaggio misterico greco. Sia la forte impronta esoterica data alla *gnôsis* sia l'uso del linguaggio misterico che Clemente inaugura nella tradizione patristica divenendo il precursore di Origene, di Gregorio di Nissa e dello ps.-Dionigi sono caratteristici di tutta la tradizione platonica e di Filone.[58]

Il canone interpretativo della Scrittura, il solo che rende possibile l'esegesi che porta alla *gnôsis*, è il deposito di una tradizione strettamente "segreta" che dall'epoca apostolica è giunta a Clemente attraverso i *presbýteroi* e quindi lo stesso Panteno.[59] Il suo autore è Cristo in persona, che era solito avere con una ristretta cerchia di apostoli colloqui riservati, nel corso dei quali insegnava loro dottrine "segrete", non divulgabili ai più.[60] Non solo come principio metafisico ispiratore dei filosofi ma anche come personaggio storico il *lógos* è la

57. *Str.*, VII, 10,57,3 (42,4-7) sulla *pístis* e *gnôsis* rispettivamente punto di partenza e di arrivo della dimostrazione; *Str.*, II, 4,16,2 (121,7-8) sulla *gnôsis pisté* e sulla *pístis gnostiké*.

58. Cf LILLA S., *o. c.*, 144-154.

59. Oltre a *Str.*, I, 1,11,3 (9,4-8) citato sopra, n. 21, importanti sono *Str.*, V, 10,61,1 (367,14-16), VI, 7,61,1 (462,18-21), VI, 7,61,3 (462,28-30). Gli ultimi due passi nominano esplicitamente la *gnostikè parádosis*; l'ultimo ne pone in rilievo il carattere strettamente esoterico.

60. *Str.*, I, 1,13,2 (10,1-3), VI, 7,61,1 (462,20-21,23-24), VI, 15,124,6 (494,28-32), VI, 15,131,4-5 (498,12-17), *Hypot.*, fr. 13 (199,21-23). In *Str.*, VI, 15,124,6 e VI, 15,131,4-5 l'esegesi scritturale è posta in rapporto rispettivamente con il "canone della verità" e con l'insegnamento esoterico di Cristo. Nella lettera scoperta da M. Smith Clemente parla dell'"insegnamento ierofantico del Signore": cf SMITH M., *Clement of Alexandria and a secret Gospel of Mark*, Cambridge Mass. 1973, 448, 23-24.

fonte della *gnôsis* in quanto è il trasmettitore di una scienza teologica occulta.[61] Il ruolo che Egli svolge nella *gnósis* come rivelatore di dottrine esoteriche è l'esatto corrispettivo del ruolo che svolge nell'etica come modello dell'*apátheia* e dell'*homoíosis Theô*. Sia l'idea della "tradizione segreta" sia l'immagine di Cristo come maestro gnostico di pochi iniziati mostrano la chiara impronta dello gnosticismo, nel quale entrambi i motivi sono basilari.[62]

La conoscenza esoterica delle dottrine segrete riguardanti innanzitutto la divinità non può essere disgiunta dalla contemplazione delle realtà trascendenti: possedere la *gnôsis* significa anche contemplare la verità del mondo ideale, giacché il *Lógos* nel quale la divinità altrimenti sconosciuta si rivela è la verità non solo in senso giovanneo, ma anche in senso platonico, in quanto è la somma delle potenze-idee che sono in origine anche i pensieri di Dio.[63] Nel raggiungimento di questa contemplazione, di grande aiuto sono le discipline ausiliarie (dialettica, matematica, astronomia) che facilitano il distacco dello gnostico dal mondo sensibile e il suo accostamento all'intellegibile.[64] Lo gnostico che già sulla terra è in comunione con le idee avendo realizzato in sé la "purificazione" (o distacco dal corpo e dal sensibile) e l'ideale etico dell'*apátheia-homoíosis Theô*, è un vero e proprio "dio", un angelo che si trova in compagnia di Cristo.[65] L'enfasi posta sull'ideale della vita contemplativa, sul ruolo delle discipline ausiliarie e sulla divinizzazione dell'uomo "contemplatore delle idee"[66] mostrano quanto sia forte il legame tra Clemente, tutta le tradizione platonica e Filone.[67] Anche nel Neo-platonismo l'uomo ormai "purificato", *apathés* e dedito alla contemplazione è definito "dio", in quanto ha realizzato perfettamente in sé la *homoíosis Theô*.[68]

61. Cf LILLA S., *o. c.*, 158.
62. IRENEO, *A. H.*, 1,3,1; 1,25,5. Quest'ultimo passo si riferisce alla setta di Carpocrate, nominata da Clemente nella lettera scoperta da Smith M. (cf la n. 60).
63. *Str.*, IV, 25,156,1-2 (317,24-318,2) sul *lógos* somma di tutte le potenze di Dio; *Str.*, V, 3,16,3 (336,8-9) sul *lógos* identico all'idea che è il pensiero di Dio. In questo stesso contesto, *Str.*, V, 3,16,1-4 (336,1-12), il passo di *Gv* 14,6: *Io sono la verità* è posto in diretto rapporto con il motivo platonico della contemplazione delle idee-verità (cf i vari riferimenti a Platone presenti nell'*apparatus fontium* di Stählin-Früchtel, p. 336).
64. *Str.*, VI, 10,80,3, (471,27-30), VI, 11,90,4 (477,18-19). Ulteriori riferimenti in LILLA S., *o. c.*, 169-170.
65. Importante è soprattutto la sezione di *Str.*, IV, 25,155,2-4 (317,10-18); cf anche *Str.*, VI, 18,113,3 (488,27), VII, 16,101,4 (71,20-21) e LILLA S., *o. c.*, 186.
66. Quest'espressione si trova in *Str.*, IV, 25,155,2 (317,10), cf anche 25,155,4 (317,18).
67. La documentazione relativa si trova in LILLA S., *o. c.*, 163-173.
68. Cf ad es. PLOTINO, *Enn.*, I,2,6 (70,3), *ibid.* (70,6-7,9-10).

La contemplazione delle idee in cui lo gnostico è intento già su questa terra anticipa la contemplazione di cui godrà dopo la morte del corpo: allora la sua anima pura, lasciati dietro di sé i sette cieli inferiori[69] e superato agevolmente il controllo degli angeli o potenze che sorvegliano la sua ascesa,[70] raggiungerà l'*ogdoás*[71] (l'ottavo cielo confinante con l'universo intellegibile)[72] e il livello dei sette *protóktistoi*,[73] e potrà, ormai deificata, contemplare Dio "faccia a faccia"[74] assieme agli dèi che si trovano immediatamente al di sotto del Salvatore.[75] Quest'ascesa dell'anima gnostica al livello dei *protóktistoi* e alla contemplazione "faccia a faccia" trova il suo simbolo allegorico nell'ingresso del "Gran Sacerdote" nel Santo dei santi[76] (il "Gran Sacerdote" non è quindi solo il Cristo-*lógos*,[77] ma anche l'anima ammessa a godere della più alta contemplazione). In tutta questa tematica (viaggio dell'anima attraverso i sette cieli inferiori sorvegliati dagli angeli, raggiungimento dell'*ogdoás* e del livello dei *protóktistoi*, deificazione, contemplazione "faccia a faccia", interpretazione allegorica dell'ingresso del "Gran Sacerdote" nel Santo dei santi) appare molto marcata l'influenza dello gnosticismo.[78]

Secondo Clemente la trattazione dell'origine dell'universo, parte importante dello studio della natura (*physikè theoría, physiología*) rappresenta l'anticamera della vera e propria teologia,[79] i *mikrà mystéria* ai quali bisogna essere iniziati prima di poter essere ammessi ai *megála mystéria* della scienza teologica.[80] Sulle tracce di Filone, che aveva interpretato la *Genesi* servendosi di un commento ellenistico al *Timeo* platonico[81] dipendente con ogni probabilità dallo stoico Posidonio,[82] Clemente contrappone l'universo sensibile (*kósmos aisthetós*)

69. *Str.*, IV, 17,108,1 (486,6-7), VII, 10,57,5 (42,14).
70. *Str.*, IV, 18,116,2-117,3 (299,18-28); VII, 13,83,1 (59,14-15). Su questo punto ha richiamato l'attenzione RECHEIS A., *Engel, Tod und Seelenreise*, Roma 1958, 147-150.
71. *Str.*, VI, 14,108,1 (486,7-9), VII, 10,57,5 (42,13-14); in quest'ultimo passo le parole *kuriakè... moné* alludono proprio all'*ogdoás*.
72. *Str.*, IV, 25,159,2 (318,31-319,1); V, 6,36,3 (350,17-18).
73. *Ecl. proph.*, 57,4 (154,7-8), *Exc. ex Theod.*, 27 (116,11-12); cf LILLA S., *o. c.*, 185. *Exc. ex Theod.*, 27 è profondamente influenzato da motivi gnostici, cf LILLA S., *o. c.*, 176-179.
74. *Str.*, VII, 10,57,1 (41,30-31), cf *Exc. ex Theod.*, 27,5 (116,8).
75. *Str.*, VII, 10,56,6 (41,23-25).
76. *Str.*, V, 6,39,3-40,1 (353,7-24), *Exc. ex Theod.*, 27,1-6 (115,22-116,17).
77. *Str.*, II, 9,45,7, (137,12), II, 22,134,2 (187,9), VI, 17,153,4 (511,1), VII, 2,9,2 (8,17), VII, 3,13,2 (10,18).
78. Cf LILLA S., *o. c.*, 173-189.
79. *Str.*, IV, 1,3,1-2 (249,7-8, 11-13).
80. *Str.*, IV, 1,3,1 (249,8).
81. Cf RUNIA D. T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* ( = PhA 44), Leiden 1986.
82. Cf LILLA S., *Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken*, in *Hermeneumata. Festschrift für Hadwig Hörner*, Heidelberg 1990, 32 n. 19.

all'universo intellegibile (*kósmos noetós*) rappresentato dall'insieme delle idee-pensieri di Dio e identico alla monade e al *lógos*,[83] e propende per la generazione dell'universo al di fuori del tempo.[84] Le sue vedute sulla natura della materia primordiale, assolutamente priva di forma e di qualità, sono le stesse che si trovano nella Sapienza di Salomone, in Filone, in Giustino, nel Medio-platonismo e, prima ancora, negli Stoici e in Aristotele.[85] Pienamente concordante con il Neopitagorismo e il Neo-platonismo è la sua definizione della materia come *non-essere* (*mè ón*), espressione che indica non la sua non-esistenza in senso assoluto, ma soltanto l'impossibilità di annoverarla tra gli esseri a causa dell'assenza in essa di qualsiasi forma.[86] Data la scarsezza e la contraddittorietà dei dati in nostro possesso è invece più difficile appurare il pensiero del Padre alessandrino sulla sua origine, stabilire cioè se la considerava ingenerata e coeterna a Dio oppure creata da Dio stesso. Da una parte, dalla testimonianza di Fozio relativa alle *Hypotypóseis* risulta che Clemente definì in quest'opera la materia "atemporale",[87] attributo che a prima vista fa pensare alla materia coeterna a Dio e ingenerata (è questa sembra l'interpretazione di Fozio, che taccia di eresia le *Hypotypóseis* anche per questo motivo); non si può tuttavia escludere che Clemente abbia inteso la materia "atemporale" nello stesso senso in cui l'avrebbe intesa più tardi Porfirio, secondo il quale la materia è "atemporale" in quanto è anteriore al tempo, ma non priva di principio, in quanto avrebbe ricevuto la sua esistenza dal volere di Dio.[88] Dall'altra, secondo la testimonianza di Massimo il Confessore, i seguaci di Panteno sostenevano che «Dio conosce gli esseri come suoi voleri, in quanto li ha creati con la sua volontà».[89] L'idea espressa qui è molto vicina sia a ciò che Fozio riferisce su Ierocle, dipendente con ogni probabilità da Ammonio Sacca (l'artefice non produce il suo ordine da un substrato giacché

83. *Str.*, V, 14,93,4 (387,21-24), V, 14,93,5 (388,1-5). Nel secondo passo l'espressione *en archê* di *Gen* 1,1 significa per Clemente *en monádi*. Sull'identità tra la monade (*monás*) il principio (*archê*) e il *lógos* cf più avanti, note 104-105.
84. *Str.*, VI, 16,145,4-5 (506,14-19). Cf anche LILLA S., *o. c.*, (vedi sopra, n. 26) 199 n. 4, dove viene mostrata la dipendenza da Filone.
85. *Str.*, V, 14,89,6 (385,8); *Sap* 11,7; FILONE, *De fuga et inv.*, 9 (III 112,2), *De spec. leg.*, I,328 (V,74,14); ALCINOO, *Did.*, 162,30-31, 163,5; APULEIO, *De plat.*, I,191; SVF I, 85; ARISTOTELE, *De caelo*, III, 306b17, *Phys.*, I, 191a 8-12.
86. *Str.*, V, 14,89,6 (385,9). Sull'origine neo-pitagorica e sulla presenza in Plotino della dottrina della materia come *mè ón* cf LILLA S., *o. c.*, 195-196.
87. *Hypot.*, fr. 22 (202,10-11) = FOZIO, *Bibl.*, cod. 109 (II, 80,3).
88. PORFIRIO in ENEA di GAZA, *Theophr.*, 45,4-9 e in Giovanni LIDO, *De mens.*, IV,159 (175,5-9); cf LILLA S., s. v. *Neoplatonismo*, in DPAC, II, 2371.
89. Fr. 48 (224,26-27).

per la produzione degli esseri gli basta la sua volontà),[90] sia alla veduta di Porfirio riportata da Proclo (il demiurgo con il suo solo pensiero dà la realtà al mondo sensibile, senza aver bisogno della materia).[91] Si può invece affermare con sicurezza nello stesso passo del quinto libro degli *Stromati* in cui definisce la materia *non-essere* Clemente, rifiutando di vedere in essa uno dei "principi" e affermando che Dio è l'unico vero principio, respinge e supera la posizione classica del Medio-platonismo, per il quale la materia era uno dei tre principi.[92] Il rifiuto da parte di Clemente di questa dottrina delle scuole medio-platoniche preannunzia l'analogo rifiuto di Porfirio che l'avrebbe considerata addirittura "empia".[93]

Negli scritti del Padre alessandrino c'è un chiaro riferimento alla Trinità divina,[94] anche se in essi non compare una trattazione precisa ed esauriente della terza persona e non vengono specificate le caratteristiche che la distinguono dalle altre due persone[95] (come è noto, la piena sistemazione della dottrina trinitaria avviene solo nel IV sec.).

Per quanto riguarda il *lógos*, l'affermazione di Clemente *il Padre è Padre solo perché ha il Figlio*[96] sembra preannunziare chiaramente la dottrina origeniana della generazione "*ab aeterno*" del *lógos* e concordare con la dottrina plotiniana della coeternità tra la seconda ipo-

90. FOZIO, *Bibl.*, cod. 214 (III 126,23-26), 251 (VII 192,6-9). Sull'analogia tra Ierocle-Ammonio e la scuola di Panteno (Clemente, fr. 48 Stählin) cf LILLA S., *o. c.*, (vedi sopra, n. 26) 224.

91. PROCLO, *In Tim.*, I, 396, 5-7, 21-26.

92. Cf ad es. ALCINOO, *Did.*, 163,10-12, APULEIO, *De plat.*, I, 190, DIOGENE LAERZIO, *Vitae philos.*, III,69 (I, 149,12-13), IPPOLITO, *Ref.*, 1,19 (9,4-5).

93. PORFIRIO in ENEA di GAZA, *Theophr.*, 45,8-9.

94. *Str.*, V, 14,103,1 (395,12-17); qui Clemente vede prefigurata nel famoso passo di PLATONE, *Ep.*, II, 312e, la trinità cristiana; in modo analogo si comporteranno EUSEBIO, *Praep. ev.*, XI,21 (46,11-20) e CIRILLO, *Contra Iul.* (= PG 76, 553 C10-D3). Altri passi in cui Clemente nomina insieme le tre persone senza tuttavia usare il termine "trinità" sono stati raccolti da LADARIA L. F., *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980, c. 5, "El Espíritu santo en las formulas triadicas", pp. 257-264; si tratta di *Paed.*, I, 6,42,1 (115,10-12), passo dipendente, per quanto riguarda le prime due persone, da *1 Cor* 8,5 (il riferimento non figura nell'*apparatus fontium* di Stählin-Früchtel), *Paed.*, III,12,101,2 (291,8-10), *Ecl. proph.*, 13 (140,20-21), 29,1 (146,1-2), *Quis dives salvetur*, 34,1 (182,21-22). Cf a tal proposito anche LEBRETON J., *La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie*, in "Recherches de science religieuse" 34 (1947) 61-63.

95. Cf su questo punto soprattutto LADARIA L. F., *o. c.* (v. sopra n. 94) 269: "Ninguno de estos pasajes nos deja entrever nada de lo que pueda ser para Clemente la vida intradivina del Espíritu en sus relaciones con el Padre y el Hijo. Falta, por tanto, la teología trinitaria en sentido estricto"; e LEBRETON J., *a. c.* (v. n. 94) 64: "Il est visible que sa théologie ne dépasse pas, sur ce point capital, les premiers donnés de la foi chrétienne et quelle n'a encore ni la force ni même, semble-t-il, le désir de les éclairer davantage"

96. *Str.*, V, 1,1,3 (326,9-10), VII, 1,2,2 (4,4-5), *Adumbr. in Ep. Ioh.*, pr. (210,2-6).

stasi generata e il primo principio non generato.[97] Non va tuttavia dimenticato che Clemente crede nell'esistenza di due *lógoi*, il primo identico alla ragione del Padre, il secondo generato da Lui come causa diretta (o strumento) della creazione del mondo;[98] e che, accordandosi con la teologia dell'incipiente Neo-platonismo e anticipando il subordinazionismo di Origene, si mostra incline a porre il Padre al di sopra del Figlio (o secondo *lógos*).[99] La dottrina dei due *lógoi* corrisponde non solo alle analoghe vedute degli apologeti del II sec. (Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo di Antiochia),[100] ma anche ai due stadi del *lógos* di Filone, messi in luce da Wolfson H. A (il primo è identico alla mente di Dio che è la sede delle idee-pensieri, il secondo, pur continuando ad essere l'insieme delle idee-potenze, è invece un essere distinto, impegnato nella fabbricazione dell'universo).[101] Il secondo *lógos* o *lógos*-Figlio, ormai distinto dal Padre è l'insieme di tutte le potenze (o idee) del Padre[102] (dottrina questa che, pur derivando sostanzialmente da Filone, risente dell'interpretazione neopitagorica dell'uno della seconda ipostasi del *Parmenide* platonico e anticipa la dottrina plotiniana del *noûs*),[103] la monade,[104] il principio di tutte le cose create,[105] l'immagine e la sapienza di Dio.[106] Ma per Clemente, come per Filone, il *lógos* ha anche un terzo stadio di esistenza, giacché non è solo l'insieme delle idee-potenze trascendenti di cui Dio si serve per creare il mondo, ma anche la legge razionale immanente nell'universo, la forza che lo governa, lo tiene insieme e

97. ORIGENE, *P. A.*, 1,2,9 (40,11-41,7); 1,2,10 (41,10-11). Quest'ultimo passo, che viene anticipato proprio da *Str.*, V, 1,1,3 (326,9-10), è citato da Früchtel L. nell'*apparatus fontium* a *Str.*, V, 1,1,3, p. 326. Per quanto riguarda PLOTINO cf *Enn.*, V,1,6, (272,29-30).

98. Sulla distinzione tra i due *lógoi* importante è soprattutto *Hypot.*, fr. 23 (202,16-22). Sul primo *lógos* (o intelligenza del Padre) cf *Str.*, IV, 25,155,2 (317,11), V, 3,16,3 (336,8-9), V, 11,73,3 (375,19-20); sul secondo *lógos* (il Figlio) cf *Protr.*, 10,98,4 (71,24-26), *Str.*, V, 3,16,5 (336,12-13). Su questo punto oltre a WOLFSON H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass. 1976³, 204-217, cf anche CASEY R. P., *Clement and the two divine Logoi*, in "Journal of Theological Studies" 25 (1924) 43-56. MARKSCHIES C., *Die wunderliche Mär*... [o. c. nella bibliografia], che riesamina l'intera questione, ha torto a mio avviso quando nega la presenza in Clemente di questa dottrina ed esprime dubbi sull'autenticità del passo delle *Hypot.* citato da Fozio. Fozio aveva davanti a sé il testo di quest'opera di Clemente andata perduta.

99. *Str.*, VII, 1,2,3 (4,6-7).

100. GIUSTINO, *2 Apol.*, 6,3 (65,6-7) *ho lógos... kaì synòn kaì ghennómenos*; TAZIANO, *Or.*, 5 (5,16-24), 7 (7,6-7); ATENAGORA, *Leg.*, 10 (11,2-14); TEOFILO di ANTIOCHIA, *Aut.*, 2,22 (SC 20, p. 254); cf WOLFSON H. A., *o. c.*, 192-194 e CASEY R. P., *a. c.* (v. sopra, n. 98) 48, 50, 51.

101. WOLFSON, H. A., *Philo*, I, Cambridge Mass. 1947, 229-240.

102. *Str.*, IV, 25,156,1-2 (317,24-318,2).

103. I testi di Clemente, del *Parmenide* platonico e di Plotino sono raffrontati in LILLA S., *o. c.*, 205-206.

104. *Str.*, IV, 25,157,1 (318,5-6), V, 11,71,3 (374,13), V, 14,93,4 (387,23).

105. *Protr.*, 1,6,5 (7,14-15), *Str.*, V, 6,38,7 (352,18-353,3), VI,7,58,1 (461,8-10), VII, 1,2,2 (4,5-6).

106. *Protr.*, 10,98,4 (71,24-25), *Str.*, V, 14,94,5 (388,14-15), VII, 2,7,4 (7,9-13).

lo attraversa tutto procedendo dal centro alle estremità e ritornando quindi dalle estremità al centro.[107] Questa funzione del *lógos* universale mostra l'inequivocabile impronta della Stoà.[108]

Là dove parla del Padre, Clemente ne accentua regolarmente la trascendenza, insistendo come Filone sulla sua mancanza di forma e di limite,[109] sulla sua superiorità rispetto allo spazio, al tempo,[110] alla monade[111] e alla virtù,[112] sulla sua totale inconoscibilità e ineffabilità;[113] e adotta, anche dal punto di vista metodologico, quel procedimento negativo[114] che, inaugurato dal *Parmenide* platonico e presente già in Filone e nelle scuole neo-pitagoriche e medio-platoniche del II sec., diventa la caratteristica precipua della teologia del Neoplatonismo.[115] In effetti, Clemente può essere considerato come l'iniziatore, nel pensiero teologico patristico, di quella "teologia negativa" che raggiungerà il suo culmine in ps.-Dionigi l'Areopagita. Il suo Dio tuttavia, pur mostrando, al pari del Dio di Filone, vari punti di contatto con l'uno di Plotino proprio grazie alle sue caratteristiche "negative", se ne discosta sensibilmente almeno in un punto importante: Egli è ancora un *noûs* pensante,[116] laddove per Plotino l'uno si trova al di sopra dell'intelligenza (identificata con la seconda ipostasi) e non svolge alcuna attività noetica.[117]

In Clemente sono attestati i sacramenti del Battesimo,[118] della Cresima,[119] e dell'Eucaristia.[120] Ampiamente trattati sono i temi del matrimonio e della penitenza (v. antologia).

107. *Protr.*, 1,5,2 (6,7-9), *Str.*, V, 14,104,4 (396,16), VII, 2,5,4 (5,22-24), VII, 2,9,2 (8,14-15). Sul parallelo tra *Protr.*, 1,5,2 e FILONE, *De plant.*, 9 cf DANIÉLOU J., *Message évangelique et culture hellénistique*, Tournai 1961, 335, e LILLA S., *o. c.*, 211.
108. SVF II, 447 ( = *Str.*, V, 8,48,2), 448, 450.
109. *Str.*, II, 2,6,2 (116,4-5), V, 6,36,3 (350,18-19), V, 11,74,4 (376,6-8), V, 12,82,1 (380,24-25), fr. 37 (219,18), fr. 39 (220,7).
110. *Str.*, II, 2,6,1 (116,2-4), V, 11,71,5 (374,18-19), V, 11,74,4 (376,5-6).
111. *Paed.*, I, 8,71,1 (131,18-19).
112. *Str.*, II, 18,81,1 (155,14-15), IV, 23,151,2 (315,18), VI, 14,114,4-5 (489, 15-18).
113. *Str.*, II, 2,6,1 (115,27-28), IV, 25,156,1 (317,21-22), V, 10,65,2 (369,26-28), V, 11,71,5 (374,19-20,22), V, 12,78,3 (378,2), V, 12,79,1 (378,17), V, 12,81,4 (380,16-17), V, 12,81,5 (380,18), V, 12,82,1 (380,24-25), V, 12,82,4 (381,5,8).
114. Cf in particolare le due sezioni di *Str.*, V, 11,71,2-5 (374,5-24), V, 12,81,5-82,3 (380,18-381,7).
115. Cf in particolare LILLA S., *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, in "Helikon" 22-27 (1982-1987) 211-279; 28 (1988) 203-279; 29-30 (1989-1990) 97-186; 31-32 (1991-1992) 3-72.
116. *Protr.*, 10,98,4 (71,25), *Str.*, IV, 25,155,2 (317,11).
117. A questo tema Plotino dedica il sesto trattato della quinta enneade. Passi trascelti da questo e da altri trattati delle *Enneadi* si possono trovare raccolti in LILLA S., *La teologia negativa*... in "Helikon" 28 (1988) 251-252.
118. Cf ad es. *Paed.*, I, 6,50,4 (120,19-20), *Str.*, III, 12,82,6 (234,6-8), *Ecl. proph.*, 5,2 (138,15-16).
119. Cf ad es. *Paed.*, I, 12,98,3 (149,5-7), II, 8,65,2 (197,2-4).
120. Cf ad es. *Paed.*, II, 2,19,4 (168,1), II, 2,20,1 (168,5-6), *Str.*, I, 1,5,1 (5,18-20), IV, 25,161,3 (319,25-320,1).

## Le opere e la cronologia degli scritti a noi pervenuti

Di Clemente ci sono pervenute integre o quasi integre le seguenti opere: il *Protreptico*, in un unico libro;[121] il *Pedagogo*, in tre libri;[122] gli *Stromati*, in sette libri (è andato perduto l'inizio del primo libro a causa della caduta di un foglio del Laurenziano, l'unico manoscritto in cui si sono conservati);[123] e l'omelia *Quis dives salvetur*, che presenta alcune lacune risalenti al codice principale che l'ha trasmessa.[124] Nel codice Laurenziano, dopo gli *Stromati*, si trovano le raccolte di materiali note comunemente sotto i titoli rispettivi *Stromati libro VIII*, *Excerpta ex Theodoto* ed *Ecloghe profetiche*.[125] Poiché alla fine anche il Laurenziano ha perso qualche foglio, gli ultimi due paragrafi delle *Ecloghe profetiche* (64-65) sono preservati solo in quattro sue copie del XVI sec., nelle quali vennero trascritti prima che il Laurenziano perdesse i fogli finali.[126]

Von Harnack A., nella sua raccolta della documentazione relativa a tutte le opere di Clemente di cui si ha notizia, oltre alle quattro sopracitate elenca: a) undici opere andate perdute, di alcune delle quali sono rimasti frammenti (*Sulla Pasqua*, *Il canone ecclesiastico* dedicato ad Alessandro di Gerusalemme, *Sulla continenza*,[127] *Sui principi e la*

121. Il codice principale in cui l'opera si è conservata è il Parisinus graecus 451 (P), il famoso codice di Areta scritto nel 914 dal suo notaio Baanes. Il codice Mut. III.D.7 (M) del sec. X-XI è una copia di P. Da M sono stati copiati vari altri codici. Cf soprattutto l'introduzione di STÄHLIN O., *Clemens Alexandrinus* Erster Band, *Protrepticus und Pädagogus*, Berlin 1972³ ( = GCS), pp. XVI-XXXII (su M, copia di P, e sulle varie copie di M cf soprattutto pp. XXIV-XXV).

122. Nel Parisinus graecus 451 (P) sono andati perduti 5 quaternioni (da *eta* a *iota-beta*) che contenevano una parte del testo del primo libro del *Pedagogo*, dall'inizio ad *epitiméseos* in 11,96,1 (147,6 Stählin). Il testo perduto in P si trova però nelle sue due copie M (Mut. III.D.7) del sec. X-XI e F (Laurentianus V.24) del sec. XII, nei quali si può trovare la lezione originaria di P, anteriore alle correzioni posteriori a cui il testo di P è stato sottoposto: cf STÄHLIN O., *o. c.*, pp. XVII e XXV.

123. Si tratta del Laurenziano V 3 (L) del sec. XI. Il codice Parisinus suppl. gr. 250 del XVI sec. e copia di L: cf STÄHLIN O., *o. c.*, pp. XXXIX-XLII. Sulla caduta in L del foglio iniziale cf STÄHLIN O., p. XL.

124. Si tratta dell'Escor. Ω III.19 (S) del sec. XI-XII, di cui è copia il Vaticanus graecus 623 (V) del XVI sec.. Poiché S alla fine è danneggiato, il testo da *ákouson* a *blepoménes* 42,1-15 (188,1-190,19 Stählin) è conservato grazie ad EUSEBIO, *H. E.*, 3,23,6-19. Cf STÄHLIN O., *o. c.*, pp. XLII-XLV e l'apparato critico dell'edizione, p. 188.

125. Cf STÄHLIN O., *o. c.*, p. XXXIX.

126. Cf STÄHLIN O., *o. c.*, p. XL e soprattutto NARDI C., *Clemente Alessandrino. Estratti profetici* ( = BPat 4), Firenze 1985, 33-34.

127. È tuttavia assai probabile che lo scritto *Sulla continenza* non sia un'opera autonoma, ma vada identificato con la trattazione del tema della continenza e del matrimonio presente in *Str.*, II-IV: cf. a tal proposito WENDLAND P., in "Theologische Literaturzeitung" 23 (1898) col. 653. Al pari dello ZAHN (*o. c.* alla n. 2, 37-38), il von HARNACK, *Die Überliefung und der Bestand*... (v. sopra, n. 2)

*teologia, Ipotipósi, Sul digiuno, Sul pettegolezzo, Esortazione alla pazienza rivolta ai neobattezzati, Sulla provvidenza, Sul profeta Amos, Epistole)*; b) quattro opere che Clemente, come egli stesso ammette, ha progettato di scrivere (*Sulla profezia, Sull'anima, Sulla resurrezione, Sulla genesi*) — ad esse si può aggiungere lo scritto *Sulla preghiera*, cf *Str.*, IV, 26,171,2 (324,9-11); c) quindici testimonianze di autori posteriori, relative a frammenti di opere di cui non è rimasto il titolo; d) i frammenti contenuti nel codice Rupefucaldinus (Berolin. Phill. 1450) provenienti in massima parte dalle opere rimaste e in minima parte da altri scritti perduti, non identificabili.[128] Alla fine del secolo scorso Zahn Th. curò la raccolta e l'edizione dei frammenti rimasti;[129] una nuova edizione, comprendente i frammenti delle *Ipotipósi* (di cui fanno parte le quattro *Adumbrationes in epistulas canonicas* rimaste nella traduzione latina commissionate da Cassiodoro),[130] dello scritto *Sulla Pasqua*, del *Canone ecclesiastico*, dello scritto *Sulla provvidenza*, dell'*Esortazione alla pazienza rivolta ai neobattezzati*, delle *Epistole* e di altri ventisette frammenti di scritti non identificabili, è stata curata da Stählin O. - Früchtel L.[131] In epoca recente, nuovi frammenti della *Ipotipósi* sono stati scoperti ed editi da Riedinger U. e De Benedetto F.;[132] Smith M., da parte sua, ha rinvenuto in uno stampato della biblioteca del monastero di Mar Saba presso Gerusalemme tre pagine manoscritte del XVIII sec., contenenti parte di una lettera di Clemente, di cui ha pubblicato il testo greco assieme alla traduzione inglese.[133]

num. 7, 300-301, considera il *Perì enkrateías* un'opera autonoma; nel successivo volume, *Die Chronologie*... (v. sopra, n. 1) p. 9, accetta invece la tesi del Wendland, senza tuttavia correggere apertamente quanto aveva scritto in *Die Überlieferung und der Bestand*. De FAYE E., *Clément d'Alexandrie*, Paris 1906², 341-342, ritiene da parte sua che il *Perì enkrateías* sia un'opera autonoma, che può essere stata inserita successivamente da Clemente negli *Stromati* come libro III.

128. O. *c*.. (v. sopra, n. 2) 298-311; 317-322.

129. ZAHN T., *o. c.* (v. n. 2), 32-93.

130. Lo ZAHN, *o. c.* (v. n. 2) p. 135, e il von HARNACK, *o. c.* (v. n. 2) 305-306 ritengono che la traduzione latina non sia opera personale di Cassiodoro.

131. *Clemens Alexandrinus*, Dritter Band, herausgegeben von O. STÄHLIN, in zweiter Auflage neu herausgegeben von L. FRÜCHTEL ( = GCS), Berlin 1970, 195-230.

132. RIEDINGER U., *Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die kunde der älteren kirche" 51 (1960) 154-196; DE BENEDETTO F., *Un nuovo frammento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrino*, in "Sileno" 9 (1983) 75-82. OSBORN E. F. dà notizia di un codice greco delle *Ipotipósi*, appartenuto un tempo al monastero egiziano di S. Macario e ora disperso: si veda "The Second Century" 7,4 (1989-90) 233-35.

133. SMITH M., *Clement of Alexandria and a secret Gospel of Mark*, Cambridge Mass. 1973. L'edizione del testo greco si trova nelle pp. 448-452; la traduzione inglese nelle pp. 442-447.

Secondo Zahn Th. le tre raccolte di materiali tramandate nel codice Laurenziano (*Stromati libro VIII, Ecloghe profetiche* ed *Excerpta ex Theodoto*) sono estratti fatti in epoca posteriore della redazione originaria del libro VIII degli *Stromati.*[134] Per quanto riguarda la prima raccolta (*Stromati libro VIII*) questa tesi è stata criticata prima da von Arnim I., secondo il quale il materiale logico tramesso nel Laurenziano come libro VIII degli *Stromati* è semplicemente una raccolta di appunti presi da Clemente e non deriva dall'originario libro VIII;[135] e successivamente da Ernst W., che ha mostrato come questo materiale logico sia stato effettivamente usato da Clemente, e alle volte riprodotto quasi alla lettera, nei sette libri degli *Stromati* rimasti.[136] Secondo Nautin P., che riprende in parte la tesi dello Zahn, i capitoli 1-8 della raccolta *Stromati libro VIII* sarebbero estratti derivanti dall'originario libro VIII degli *Stromati,* mentre il capitolo 9 sarebbe composto di estratti di un'opera riguardante la "fisica" e identificabile con le *Ipotipósi.*[137]

Mentre per Ruben P. gli *Excerpta ex Theodoto* sono una raccolta di materiale utilizzato in altre opere andate perdute o appunti personali,[138] Bousset W., prendendo le mosse da una ricerca preliminare di Collomp P.,[139] è propenso a vedere riflesso sia nelle *Ecloghe profetiche* che negli *Excerpta ex Theodoto* l'insegnamento di Panteno, esplicitamente nominato in *Eclogae propheticae* 56,2.[140] Questa ipotesi, per quanto suggestiva, non è ora più accettabile dopo la severa e minuziosa critica a cui è stata sottoposta da parte di Munck J.,[141] anche se è merito innegabile del Bousset l'avere inquadrato sia le *Ecloghe* che gli *Excerpta* nell'ambiente della *gnosi,* di cui è così grande conoscitore.[142]

La maggioranza degli studiosi moderni è pressoché concorde nel vedere nelle *Ecloghe* e negli *Excerpta* appunti presi da Clemente in vista della composizione di altri scritti;[143] questa ipotesi sembra la più

134. ZAHN Th., *o. c.* (v. n. 2) 104-130.
135. Von ARNIM I., *De octavo Clementis Stromateorum libro,* Rostock 1894.
136. ERNST W., *De Clementis Alexandrini Stromatum libro octavo qui fertur,* Diss. Göttingen 1910.
137. NAUTIN P., *La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie,* in "Vigiliae Christianae" 30 (1976) 268-302, cf in particolare le pp. 298 e 302.
138. RUBEN P., *Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto,* Bonn-Leipzig 1892.
139. COLLOMP P., *Une source de Clément d'Alexandrie et des homélies pseudo-clémentines,* in "Revue de philologie" 37 (1913) 19-46.
140. BOUSSET W., *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom,* Göttingen 1915, 157-173, 190-198, 198-204.
141. MUNCK J., *Untersuchungen über Klemens von Alexandria,* Stuttgart 1933 (= FKGG 2), II Teil, Kap. II, pp. 151-185.
142. BOUSSET W., *o. c.* (v. n. 140) 174-190.
143. Cf la rassegna in NAUTIN P., *a. c.* (v. n. 137) 281 n. 36.

accettabile e la si potrebbe estendere al cosiddetto libro VIII degli *Stromati* (anche se, come ha dimostrato l'Ernst, Clemente utilizza il materiale in esso contenuto anche in *Stromati* I-VII). Solo Nautin P. considera come parte delle *Ipotipósi* le *Ecloghe* e gli *Excerpta* assieme, come si è visto, al c. 9 del cosiddetto libro VIII degli *Stromati.*[144] Di recente Nardi C. ha opportunamente messo in rapporto le *Ecloghe profetiche* con l'insegnamento esoterico della scuola alessandrina.[145]

Dopo il libro di de Faye E. su Clemente[146] non appare più sostenibile la tesi dominante fino al de Faye stesso e ripresa da Heussi C.[147] e, in epoca recente, da Méhat A.,[148] secondo la quale gli *Stromati* rappresenterebbero il *lógos didaskalikós* o *didáskalos*, la terza opera della trilogia di cui Clemente parla all'inizio del *Pedagogo*[149] (la prima e la seconda opera sono rispettivamente il *Protreptico* e il *Pedagogo*); e non sembra neppure plausibile la tesi di Munck J., secondo la quale Clemente avrebbe progettato di scrivere due trilogie, la prima rappresentata dal *Protreptico*, dal *Pedagogo* e dal *lógos didaskalikós*, la seconda dagli *Stromati*, da un'opera *Sulla natura* e da un'opera *Sulla teologia.*[150] In realtà gli *Stromati*, come ha ben visto il de Faye,[151] rappresentano una sorta di opera preparatoria e introduttiva alla trattazione sistematica dell'origine del mondo e della teologia annunziata all'inizia del IV libro degli *Stromati*[152] e del tutto rispondente agli argomenti che il *lógos didaskalikós* avrebbe presumibilmente trattato. Non si può stabilire se Clemente abbia o no scritto quest'opera; qualora l'avesse effettivamente scritta realizzando il suo progetto, essa potrebbe forse venire identificata con l'opera andata perduta *Sui principi e la teologia* piuttosto che con le *Ipotipósi*, soluzione quest'ultima proposta da Nautin P.[153] Come ha ben visto Knauber A., non è

144. NAUTIN, *a. c.* (v. n. 137) 298 e 302.
145. NARDI C., *Clemente Alessandrino. Estratti profetici* ( = BPat 4), Firenze 1985, 12-14.
146. De FAYE E., *Clément d'Alexandrie*, Paris 1906, Chapitre IV, "Le maître", pp. 87-95.
147. HEUSSI C., *Die Stromateis des Clemens Alexandrinus in ihrem Verhältnis zum Protrepticus und Pädagogus* in "Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 45 (1902) 465-512. Per la critica del de Faye allo Heussi cf *o. c.* (v. n. 146), App. II, pp. 340-350.
148. MÉHAT A., *Les ordres d'enseignement chez Clément d'Alexandrie et Sénèque* in *Studia patristica* II ( = TU 64), Berlin 1957, 351-357. Cf in particolare p. 357; ID., *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, 504, 505-507, 530.
149. *Paed.*, I, 1,2,1 (90,22-27).
150. MUNCK J., *o. c.* (v. sopra, p. 141) 84-126.
151. De FAYE E., *o. c.* (v. sopra, n. 146) Chapitre VI, "Du véritable caractère des Stromates", 109-120. Cf ad es. p. 116 "un traité qui ne devait être qu'un hors-d'oeuvre ou une introduction à la dernière partie".
152. *Str.*, IV, 1,3,1-2 (249,4-13). Cf De FAYE E., *o. c.* (v. n. 146) 88-89.
153. Cf NAUTIN P., *a. c.* (v. n. 137) 298 e 302.

necessario supporre che la terza opera della trilogia indicata all'inizio del *Pedagogo* con le parole *lógos didaskalikós* s'intitolasse formalmente *Didáskalos*, termine che può indicare genericamente una delle attività del *lógos*.[154]

Dopo le ricerche di Wendland P.,[155] Zahn Th.[156] e von Harnack A.[157] è possibile stabilire con sufficiente approssimazione la cronologia di almeno tre delle opere rimaste di Clemente, vale a dire del *Protreptico*, del *Pedagogo* e degli *Stromati*. Poiché Ippolito in EUSEBIO, *H. E.*, 5,28,4 afferma che Giustino, Milziade, Taziano e Clemente composero scritti apologetici contro i pagani prima di Vittore (divenuto vescovo di Roma nel 189), il *Protreptico*, l'unica opera di Clemente a cui questa testimonianza può riferirsi, deve essere stato composto prima del 189.[158] Secondo il Wendland e il von Harnack il *Pedagogo* sarebbe posteriore ai primi quattro libri degli *Stromati*, giacché i passi di *Paed.*, II, 10,94,1 (213,32-34) e III, 8,41,3 (260,19-21) si riferirebbero alla trattazione del matrimonio presente nel secondo, nel terzo e nel quarto libro degli *Stromati*.[159] Per il von Harnack il *Pedagogo* fu scritto ad Alessandria, data la chiara allusione a questa città presente in *Paed.*, II, 10,93,4 (213,27-29).[160] Il termine *post quem* per la composizione degli *Stromati* è l'anno della morte di Commodo (192), a cui Clemente fa esplicito riferimento in *Str.*, I, 21,144,3 (89,17-18) e I, 21,145,5 (90,17). I libri V-VII degli *Stromati* sono posteriori al *Pedagogo* citato in *Str.*, VI, 1,1,3 (422,14-15); il von Harnack ritiene che Clemente li abbia scritti fuori dall'Egitto in epoca successiva al 203, anno in cui dovette lasciare Alessandria.[161] Questa ipotesi, se è senz'altro accettabile per quanto riguarda il libro VII, nel quale, come ha osservato il von Harnack, vengono nominate varie sette fiorite in Siria,[162] non può essere invece dimostrata a proposito dei libri V e VI; al contrario, la presenza di

154. KNAUBER A., *Der "Didaskalos" des Clemens von Alexandrien*, in *Studia patristica* XVI ( = TU 129) Berlin 1985, 175-185. Questa tesi era stata, nella sua sostanza, già anticipata da QUATEMBER F., *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946, 29-42.
155. In "Theologische Literaturzeitung" 23 (1898) col. 653.
156. *O. c.* (v. sopra, n. 2) 165-168, 176.
157 *O. c.* (v. n. 1) 8-12, 541-542.
158. ZAHN T., *o. c.* (v. n. 2) 166-167; von HARNACK A., *o. c.* (v. n. 1) 11.
159. In "Theologische Literaturzeitung" 23 (1898) col. 653; von HARNACK A., *o. c.* (v. n. 1) 9-10.
160. Von HARNACK A., *o. c.* (v. n. 1) 541.
161. Sulla citazione del *Pedagogo* in *Str.*, VI, 1,1,3 cf anche von HARNACK A., *o. c.* (v. n. 1) 10; sulla composizione dei libri V-VII degli *Stromati* fuori di Alessandria cf *o. c.* (v. n. 1) 11 e 542.
162. Cf von HARNACK A., *o. c.* (v. n. 1) 542.

dettagliati riferimenti alla civiltà egizia nei libri V e VI, messi in luce da Deiber A.,[163] induce a pensare che essi siano stati scritti proprio ad Alessandria. In base a questi dati e a queste considerazioni si può quindi proporre la seguente cronologia, che modifica leggermente quella del von Harnack: *Protreptico* tra il 180 e il 189; *Stromati* I-IV, *Pedagogo, Stromati* V-VI tra il 192 e il 202-203; *Stromati* VII dopo il 203.[164]

Vastissima è l'erudizione di Clemente non solo per quanto riguarda la Sacra Scrittura e la letteratura cristiana più antica, ma anche il campo della filosofia, archeologia, mitologia e letteratura pagana. Copiosissime sono le sue citazioni di opere di autori classici, alcune delle quali sono preziose, perché proprio ad esse dobbiamo la conservazione di alcuni frammenti. Ricerche abbastanza recenti hanno dimostrato che le citazioni poetiche presenti negli scritti di Clemente provengono non dalle edizioni alessandrine degli antichi poeti greci, ma da "gnomologi" o antologie ad argomento morale risalenti allo stoico Crisippo, di cui l'erudito bizantino Stobeo (VI sec.) ha conservato ampi resti.[165]

## *IL PROTREPTICO*

È una calda esortazione alla conversione, in uno stile brillante, ricco di immagini e reminiscenze letterarie e pieno di *pathos*.[1]

### Lasciate le favole vane dei vostri poeti e ascoltate il canto nuovo, il Verbo stesso di Dio, fattosi uomo perché l'uomo diventi Dio

**1.** 2,1. Come dunque avete potuto prestar fede a vane favole, fino a supporre che gli animali siano affascinati dalla musica? (...) Lasciamo da parte queste favole. (...) 2,2. (...) Dall'alto dei cieli facciamo

163. DEIBER A., *Clément d'Alexandrie et l'Égypte* in "Mémoires... de l'institut français d'archéologie orientale du Caire", 10 (1904) 22-23, 33, 36, 40, 43, 47, 51, 53, 57 sul libro V; 66, 109-110 sul libro VI.
164. La cronologia proposta dal von HARNACK si trova in *o. c.* (v. n. 1) 542.
165. Cf in particolare PERETTI A., *Teognide nella tradizione gnomologica* (= Studi classici e orientali 4), Pisa 1953, 59-92.
1. Traduzione di CATAUDELLA Q., *Clemente Alessandrino. Il protreptico* (= CPS.G 3), Torino 1940, con qualche ritocco.

invece scendere sul monte santo[2] la Verità assieme alla luminosa Sapienza, e il coro dei profeti. 2,3. Ed essa, brillando di una luce che splende quanto più lontano è possibile, illumini dappertutto coloro che si rotolano nelle tenebre, e liberi gli uomini dall'errore. Ed essi, rialzate le loro teste e levati gli occhi verso l'alto, lascino il Citerone e l'Elicona ed abitino Sion: *Da Sion, infatti, uscirà la Legge e il Verbo del Signore da Gerusalemme*,[3] cioè il Verbo celeste, il genuino competitore, incoronato nel teatro di tutto il mondo.[4]

2,4. E il mio Eunomo [Cristo] canta, non sul modo di Terpandro, né su quello di Capione,[5] e neppure su quello frigio o dorico, ma sull'eterno modo della nuova armonia, che ha nome da Dio, il canto nuovo, il canto levitico, «che duolo ed ira lenisce e dà l'oblio di ogni male».[6] Dolce e verace farmaco contro il dolore è stato infuso in questo canto.

7,3. Questo è il canto nuovo, cioè l'apparizione, che fra noi ha brillato soltanto ora, del Verbo che era nel principio e perciò preesisteva: apparve sulla terra da poco il preesistente Salvatore, apparve Colui che esiste in Colui che esiste [Dio], perché *il Verbo era presso Dio*,[7] come Maestro; apparve il Verbo dal quale sono state create tutte le cose, e dopo averci dato nel principio il vivere mediante la creazione, come Demiurgo, ci insegnò il ben vivere, apparso a noi come Maestro; per poterci procurare dopo, come Dio, il vivere eternamente.[8] 8,4. Lo stesso Verbo ormai ti parla chiaramente, (...) il Verbo di Dio diventato uomo, affinché tu da un uomo possa imparare come un uomo diventi Dio.

Dopo questa brillante introduzione (c. 1), l'autore passa ad una critica vivace ed aspra dei culti e dei misteri della religione pagana: esamina i misteri di Afrodite, di Eleusi, di Dioniso, dei Coribanti e ne mette a nudo la ciurmeria e l'impudenza; poi attacca gli dèi dell'Olimpo, invenzione di menti traviate,

2. *Il monte santo*: reminiscenza probabilmente di *Is* 2,3: *Verranno tutti i popoli, dicendo: Venite, saliamo sul monte di Jahvé, al tempio del Dio di Giacobbe*. L'autore esorta ad ascoltare il Verbo e i Profeti, ossia la Rivelazione del Nuovo e Antico Testamento, invece delle favole pagane.

3. *Is* 2,3.

4. Il Verbo, che è la Sapienza, otterrà la corona tra gli uomini di tutto il mondo.

5. *Terpandro* di Antissa nell'isola di Lesbo: visse nel sec. VII a. C. È considerato il creatore della musica greca, perché ordinò secondo regole fisse i canti fino a quel tempo usati dal popolo. Portò da quattro a sette le corde della cetra. *Capione* (o *Cepione*) è suo discepolo. Tanto Terpandro, quanto Capione inventarono nuovi generi musicali ("*nómoi*", *modi*). Il *modo frigio* era attribuito a Marsia, il supposto inventore del flauto doppio, il *modo dorico* al tracio Tamiri; v'era ancora il *modo lidio* cui s'aggiunsero più tardi l'*eolico* e lo *ionico*. Il *modo dorico* era grave e solenne, il *lidio* e *frigio* erano frivoli e leggeri.

6. OMERO, *Odiss.*, IV, 21.

7. *Gv* 1,1.

8. Nota l'esatta distinzione: il Verbo insito nel Padre, *creatore*, incarnato e *maestro, giudice* e *rimuneratore*.

personificazione delle più volgari passioni, o incarnazione di demoni disumani e odiatori degli uomini (c. 2). Nei cc. 3-4 mostra la crudeltà delle religioni che hanno praticato i sacrifici umani, e la balordaggine del culto delle statue e delle immagini degli dèi. Nei cc. 5, 6 e 7, Clemente non si limita più ad una critica puramente demolitrice, ma esaminando le opinioni dei filosofi e le testimonianze dei poeti, mette in evidenza le *scintille di verità* da essi trovate, prima della rivelazione completa del Verbo Incarnato.

**Platone è il compagno di Clemente nella ricerca della verità. Negli uomini amanti dei ragionamenti è in effetti presente l'ispirazione divina, che lascia intuire loro alcune verità teologiche**

**6.** 68,1. Chi dunque potrei prendere da te come compagno nella ricerca? Giacché noi non disperiamo completamente di te. Se vuoi prendiamo Platone. Come dunque bisogna andare alla ricerca di Dio, o Platone? *È impresa difficile trovare il Padre e autore di questo mondo e, trovatolo, è impossibile dichiararlo a tutti.*[9] Perché insomma, in nome di Lui stesso? *perché non può essere assolutamente espresso.*[10] 2. Bene, o Platone; hai sfiorato la verità ma non stancarti; insieme con me intraprendi la ricerca intorno al bene.[11] In tutti gli uomini infatti, ma specialmente in quelli che occupano il loro tempo nei ragionamenti, è stato installato un certo effluvio divino. 3. Grazie ad esso, anche malvolentieri, essi riconoscono che vi è un solo Dio, e che questo è esente da morte e da nascita,[12] e che in alto, sulla volta del cielo,[13] in una sua propria e particolare specola,[14] esiste veramente per sempre.

**I Greci hanno ricevuto talune scintille del Verbo divino, ma solo il Verbo è la luce.**

**7.** 74,7. I Greci infatti, sebbene, avendo ricevuto indubbiamente talune scintille del Verbo divino, abbiano fatto sentire solo pochi accenti della verità, testimoniano che la potenza di essa non è stata nascosta; ma insieme, d'altra parte, rivelano la propria debolezza, perché non giunsero fino al termine. 75,1. Giacché oramai credo che sia diventato chiaro a chiunque che coloro che fanno o anche dicono qualche cosa senza il Verbo della Verità, sono simili a quelli che si sforzano di camminare senza piedi. (...)

9. PLATONE, *Timeo*, 28c.
10. PLATONE, *Ep.*, VII, 341c.
11. Cf PLATONE, *Fedr.*, 237a.
12. Cf PLATONE, *Timeo*, 52a.
13. Cf PLATONE, *Fedr.*, 247c.
14. Cf PLATONE, *Polit.* 272e.

Il c. 7 è il ponte di passaggio alla seconda parte (cc. 8-12) tutta positiva, che consiste in una calda esortazione ad abbracciare il Cristianesimo, la sola vera religione: i Profeti ci hanno detto la verità su Dio (c. 8); Dio ci chiama a sé per mezzo del suo *Lógos* (c. 9); nulla deve impedirci di ascoltare la voce della Verità e di accogliere la salvezza che ci viene offerta: *Ma, direte voi, non è ragionevole sovvertire una consuetudine tramandataci dai nostri padri! E allora perché non continuiamo a succhiare il latte dalle nostre nutrici? Perché non facciamo più certe cose che facevamo quando eravamo bambini e che provocano il riso, ma ci correggemmo da noi stessi, anche senza precettori?* (cf 10,89,1). Lasciate dunque da parte le fanciullaggini, le assurdità e le immoralità del paganesimo, per seguire la Verità che è Cristo (c. 10). La venuta del *Lógos* nella carne ci ha portati benefici meravigliosi (c. 11).

## Salve luce, sole di giustizia!

**11.** 114,1. Mettiamo dunque fine, mettiamo fine all'oblio della verità; liberiamoci dall'ignoranza e dalle tenebre che ci impediscono come nebbia la vista, contempliamo colui che è veramente Dio, inneggiando a Lui prima con queste parole: «Salve, luce». Una luce brillò dal cielo su noi, che eravamo seppelliti nelle tenebre, e chiusi nell'ombra della morte, una luce più pura del sole più dolce della vita di quaggiù. 2. Quella luce è la vita eterna, e quante cose partecipano di essa, vivono; ma la notte teme la luce e nascondendosi per la paura lascia il posto al giorno del Signore: l'universo è diventato luce insonne, e l'occidente si è trasformato in oriente. 3. Questo è ciò che ha voluto dire *la nuova creatura*,[15] giacché il *sole di giustizia*[16] che cavalca l'universo, percorre in modo uguale tutto il genere umano, imitando il Padre suo che *fa sorgere il suo sole su tutti gli uomini*[17] e sparge su di essi la rugiada della verità.[18] 4. Egli trasformò l'occidente in oriente e crocifisse la morte in vita[19] e, avendo strappato l'uomo dalla rovina, lo elevò al cielo, tramutando la corruzione in incorruttibilità e trasformando la terra in cielo, egli, l'agricoltore divino, che mostra i presagi favorevoli e desta i popoli al lavoro, che è buono, richiamandoci alla memoria la vita vera e largendoci l'eredità del Padre, eredità grande veramente e divina e che non può essere tolta. Per mezzo del celeste insegnamento egli fa dell'uomo un dio, *dando leggi alla loro mente e scrivendole nel loro cuore.*[20]

15. *Gal* 6,15, cioè l'uomo rigenerato dalla fede e dal battesimo.
16. *Mal* 4,2.
17. *Mt* 5,45.
18. Allusione al battesimo.
19. Dalla morte trasse la vita.
20. *Ger* 31,33; *Ebr* 8,10.

L'ultimo capitolo è un ispirato invito, soffuso di alato e mistico lirismo, ad accorrere all'appello del Cristo iniziandosi ai suoi misteri e mettendosi sotto la sua guida (c. 12). Il ricordo del furore bacchico, che inebria un personaggio delle *Baccanti* di Euripide, Penteo, fa prorompere l'autore in una infuocata apostrofe.

## Ti mostrerò il Verbo e i misteri del Verbo

**12.** 119,1. Vieni, o insano [Penteo];[21] ma non più appoggiato al tirso, non più coronato di edera. Getta via la mitra, getta via la pelle di cerbiatto, torna in senno: ti mostrerò il Verbo e i misteri del Verbo, descrivendoli a somiglianza dei tuoi misteri. Questo è il monte amato da Dio, non teatro di storie atroci come il Citerone, ma consacrato ai drammi della verità: un monte sobrio, ombroso di sante selve; baccheggiano in esso non le sorelle di Semele, le Menadi, (...) ma le figlie di Dio, le belle agnelle, che celebrano i venerandi riti del Verbo, riunendo un coro sobrio. 2. Il coro è formato dei giusti, e il loro canto è un inno al Re dell'universo. Suonano le cetre le fanciulle, cantano gloria agli angeli, parlano ai profeti, si leva un suono di musica; seguono di corsa il coro, s'affrettano quelli che sono stati chiamati, desiderando ricevere il Padre.

3. Vieni a me anche tu, o vecchio [Tiresia];[22] lascia Tebe e metti da parte la tua arte profetica e l'insania bacchica, e làsciati guidare dalla mia mano verso la verità. Ecco io ti do il legno[23] per appoggiarti. Affrettati, Tiresia, abbi fede, riavrai la vista. Cristo, per il quale gli occhi dei ciechi tornano a vedere, splende su di te più luminoso del sole. La notte fuggirà da te, il fuoco avrà paura di te, la morte andrà via da te, vedrai i cieli, o vecchio, tu che non riesci a vedere Tebe.

120,1. O misteri veramente santi! O luce pura! Alla luce delle fiaccole[24] contemplo i cieli e Dio; divengo santo per mezzo dell'iniziazione. (...) 2. Questi sono i baccanali dei miei misteri! Se lo vuoi,

21. Nelle *Baccanti* di Euripide, Penteo si oppone al culto di Dioniso. Questo gli toglie il senno. Vestito da Mènade (Baccante) Penteo si spinge sul Citerone per spiarvi i misteri delle Baccanti. In questo atteggiamento lo ricorda e lo apostrofa Clemente, usando il linguaggio dei misteri. Il *tirso* (asta ornata di fiori, o di edera, o di pampini), la *mitra*, le *corone di edera*, la *pelle di cerbiatto* fanno parte dell'abbigliamento dionisiaco.

22. *Tiresia*, famoso indovino tebano, divenuto cieco in punizione di aver svelato agli uomini i disegni degli dèi. Qui è simbolo del paganesimo che giace nelle tenebre, al quale Cristo ridona la luce e la vista, come al cieco di Gerico.

23. Letteralmente il bastone per appoggiarti; figuratamente la croce, che sarà la tua salvezza.

24. Le fiaccole delle baccanti e la luce della dottrina cristiana, che innalza alla contemplazione di Dio.

fatti anche tu iniziato, e danzerai insieme con gli angeli intorno a Colui che non è stato generato e che non perisce, il solo vero Dio; e canterai insieme con noi anche il Verbo di Dio. Questo Gesù immortale, unico grande pontefice dell'unico Dio, che è suo Padre, prega per gli uomini e li esorta così: «Udite, voi genti innumerevoli, quanti tra gli uomini siete dotati di ragione, e barbari e Elleni; io invoco tutta la stirpe degli uomini dei quali sono il creatore per volontà del Padre. 3. Venite a me per essere ordinati sotto un solo Dio e sotto il solo Verbo di Dio. (...) Vi largisco il Verbo, la conoscenza di Dio, me stesso intero vi largisco.

5. Vi ungerò con l'unguento della fede, per mezzo del quale scacciate la corruttibilità e vi mostrerò nella sua nudità la figura della giustizia, per mezzo della quale salite a Dio. (...)».

121,1. Affrettiamoci, corriamo, noi immagini del Verbo amate da Dio e fatte a sua somiglianza; affrettiamoci, corriamo, solleviamo il suo giogo, sottoponiamoci al giogo della incorruttibilità, amiamo Cristo, il buon auriga degli uomini. (...)

È il linguaggio e l'entusiasmo dei misteri. Queste pagine ricordano le più sublimi del *Fedro* e del *Convito* di Platone, ove la filosofia è considerata come una specie di iniziazione: per Clemente il cristianesimo è la filosofia più sublime, che guida i suoi iniziati alla entusiasmante contemplazione di Dio che sarà raggiunta dal perfetto gnostico.

## *IL PEDAGOGO*

### L'autore stesso dichiara quale è il carattere della sua trilogia[25]

**I. 1.** 3,3. (...) Volendo dunque condurci alla perfezione con un cammino progressivo verso la salvezza, (...) il benignissimo Lógos usa un buon metodo: prima Egli è stato *Protreptico*, cioè esortatore, poi *Pedagogo* cioè educatore, e infine *Didáskalos*, ossia maestro.[26]

**I. 1.** 1,4. (...) Il *Pedagogo* è pratico, non teoretico; ha lo scopo di migliorare l'anima, non di istruire, di guidare ad una vita virtuosa,

25. Traduzione di BOATTI A., *Clemente Alessandrino. Il pedagogo* ( = CPS.G 2), Torino 1937, rist. 1953, con qualche ritocco.

26. Per la differenza tra *pedagogo* e *maestro*, ricorda l'ufficio del pedagogo presso i Greci e i Romani: il pedagogo era generalmente uno schiavo, che aveva il compito di accompagnare ovunque il ragazzo, specialmente a scuola e alla palestra. Egli era un educatore, non un maestro: suo compito era di fare del fanciullo un uomo costumato.

non ad una vita intellettuale. 2,1. Quantunque il *Lógos* sia anche maestro, tuttavia non lo è ora. Il Pedagogo (...) ci spinse a riformare i nostri costumi, ora ci esorta anche a compiere i nostri doveri.

Il *Pedagogo* è in tre libri: nel primo Clemente presenta la persona e l'ufficio del pedagogo (il *Lógos*) ed espone principi generali di morale; il secondo e il terzo contengono consigli di morale pratica.

LIBRO I. Nostro educatore è Cristo, il Verbo fattosi carne: Egli è il modello al quale dobbiamo cercare di renderci simili.

## Il nostro Pedagogo è Cristo

**I. 2.** 4,1. Il nostro Pedagogo o fanciulli, è simile al suo Padre Iddio, di cui è figlio:[27] impeccabile, irreprensibile, senza passioni nell'anima, Dio puro in figura d'uomo, esecutore del volere paterno, il *Lógos* Dio, Colui che è nel Padre, Colui che è alla destra del Padre, Dio anche con la forma umana. Questo è per noi l'esemplare senza macchie, a Lui con tutte le forze dobbiamo tentare di rendere simile l'anima.[28]

Il Pedagogo ama gli uomini (c. 3). Tutti coloro che cercano la verità sono fanciulli dinanzi a Dio. Gli gnostici si valgono di questa parola *fanciulli*, usata a proposito dei battezzati, per sostenere che vi sono due differenti classi di uomini: gli *pneumatici* (spirituali) o gnostici, nei quali prevale l'elemento divino (*pléroma*), che si salvano indipendentemente dal bene o dal male che fanno e gli *hylici* (materiali) nei quali prevale la materia, che vanno irrimediabilmente perduti. Tra queste due classi stanno gli *psichici*, i semplici credenti cattolici, che possono salvarsi mediante la *pístis*. Clemente sostiene, contro gli gnostici, che il battesimo dà la fede, dono eguale e comune per tutti, e rende figli di Dio, perfetti e immortali.

## Tutti i battezzati sono figli di Dio, illuminati e spirituali

**I. 6.** 25,1. Infatti noi non siamo chiamati fanciulli e infanti per la materia puerile ed umile che impariamo, come affermano coloro che sono gonfi della loro gnosi; poiché, appena rigenerati dal battesimo, subito abbiamo ricevuto la perfezione verso cui ci affrettavamo. Infatti fummo illuminati, cioè abbiamo ricevuto la conoscenza di Dio. Ora non può essere imperfetto colui che ha conosciuto quello che è

27. S'intende senza passioni cattive o imperfette, non già esente dai naturali affetti umani, quali sono la tristezza e la gioia.

28. La perfezione consiste nella somiglianza a Dio ottenuta con l'imitazione di Cristo.

perfetto. (...) 26,1. (...) Nel battesimo veniamo illuminati, venendo illuminati noi diventiamo figli, divenendo figli noi diventiamo perfetti, diventando perfetti diventiamo immortali. (...) 28,1. (...) Dopo che siamo stati battezzati e sono stati cacciati via i peccati che, a guisa di nebbia, ombravano lo Spirito divino, abbiamo libero senza ostacoli e lucido l'occhio dello spirito, col quale solo contempliamo il divino; scorre su di noi dal cielo lo Spirito Santo. 2. Penetrati da questo raggio eterno, possiamo vedere la luce eterna; poiché il simile ama il simile; ciò che è santo è amato dalla fonte d'ogni santità, che è essenzialmente luce. Infatti *eravate una volta tenebre ed ora siete luce nel Signore.*[29] (...) 31,1. (...) *Per la fede tutti siete figli di Dio in Gesù Cristo, perché tutti voi che siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non vi è più né giudeo, né greco, né schiavo, né libero. Non maschio o femmina, perché tutti voi siete una sola persona in Gesù Cristo.*[30] 2. Dunque non vi sono né gnostici, né psichici nel Verbo stesso, ma tutti quelli che hanno gettato via le concupiscenze carnali sono eguali e spirituali davanti al Signore. (...)

### Il Lógos si fa alimentatore nell'Eucaristia

I. 6. 42,3. (...) Il *Lógos* è tutto per il fanciullo: padre, madre, pedagogo, alimentatore. *Mangiate*, dice, *la mia carne e bevete il mio sangue.*[31] Questi alimenti utili a noi fornisce il Signore: ci porge la carne e ci versa il sangue. Non manca nulla ai fanciulli per crescere! 43,1. O incredibile mistero! Egli ci comanda di lasciare l'antica e carnale corruzione, come anche l'antico cibo, e partecipando di un altro nuovo nutrimento, quello di Cristo, ricevendo Lui stesso, se possibile, ci comanda di porlo in noi e mettere dentro al petto il Salvatore, perché distruggiamo le nostre passioni carnali.

Caratteristica del *Lógos* è la bontà, che non esclude la severità e il castigo per tenere lontano dal peccato (cc. 7-10); egli è stato il pedagogo per mezzo della Legge e dei Profeti; nell'educare egli usa severità e benignità insieme (cc. 11-13).

I *LIBRI II* e *III* (13 capitoli ciascuno) sono di grande interesse per la conoscenza della società alessandrina del tempo di Clemente: egli elenca le usanze della società contemporanea, ne flagella i vizi e suggerisce la condotta che il cristiano deve tenere: *i cibi, il bere, le suppellettili della casa, i conviti, le corone e unguenti, il sonno, la generazione dei figli, i sandali, le gemme e gli ornamenti d'oro, la bellezza, i bagni, le ricchezze...*

29. *Ef* 5,8.
30. *Gal* 3,26-28.
31. *Gv* 6,53ss.

È un trattato di morale pratica, in un quadro pieno di vita della società alessandrina. In esso l'elemento vitale della dottrina evangelica si fonde, con uno squisito senso di moderazione, caratteristico di Clemente, con il meglio della saggezza pagana, attinta dagli stoici e frequente anche in Filone.

### Non bisogna abbellirsi

**III. 2.** 4,1. Dunque non l'aspetto esteriore dell'uomo, ma l'anima si deve abbellire con l'ornamento della bontà. Si potrebbe anche aggiungere d'abbellire la carne con la temperanza. Ma le donne, abbellendo quello che si vede e lasciando incolto ciò che è dentro, non sanno che s'adornano allo stesso modo in cui gli Egiziani adornano i loro templi. 2. Sono adorni i propilei e i recinti dei templi, vi sono boschetti sacri e prati con fonti, e anche i cortili sono coronati di molte colonne. Le pareti risplendono di pietre straniere e tutto è ricoperto di pitture artistiche. Quei templi sono ornati di oro, argento ed elettro e risplendono fregiati con pietre preziose dell'India e dell'Etiopia; i penetrali poi sono adombrati da tende intessute d'oro. 3. Ma se entri nella parte più interna del recinto. (...) 4. non vi trovi dentro il dio. (...) ma un gatto, o un coccodrillo, o una serpe, o altro simile animale, non meritevole di un tempio, ma di un antro, o di una spelonca, o del fango. (...) 5,1. Così queste aurifere donne, che arricciano le chiome, imbellettano le guance, anneriscono il di sotto degli occhi, tingono i capelli ed esercitano nel male altre vanità, con l'ornare l'involucro di carne, mi pare che facciano proprio come gli Egiziani, allo scopo di adescare gli sventurati amanti. 2. Ma se qualcuno toglie il velo del tempio, cioè le bende, la tintura, la veste, l'oro, il belletto, gli unguenti, cioè il tessuto fatto di queste cose, per trovare dentro la vera bellezza, son sicuro che proverà orrore. 3. Perché non troverà ad abitare là dentro la benedetta immagine di Dio, ma, invece di questa, vedrà una meretrice e un'adultera occupare i penetrali dell'anima, vera bestia che potrà chiamarsi «scimmia tutta imbellettata».[32] (...)

### Pudore e rispetto per tutti

**III. 5.** 33,3. In casa dunque bisogna avere rispetto dei genitori e dei domestici, nelle vie dei passanti, ai bagni delle donne, nella solitudine di se stessi, dappertutto del Verbo, il quale è dappertutto. (...) Solo così persevereremo senza cadere, se terremo sempre in mente che Dio ci è vicino.

32. Frammento dei Comici Attici, in KOCK Th., *Comicorum Atticorum Fragmenta*, 3 voll., Leipzig 1880-1881, t. III, pag. 503, num. 517.

**La migliore ricchezza**

III. 6. 35,1. La ricchezza mi sembra simile a una serpe: se uno non sa prenderla di lontano senza pericolo, sospendendo la bestia per l'estremità della coda, essa si avviticchierà alla mano e morderà. Anche le ricchezze che strisciano accanto ad uno inesperto a prenderle, sono capaci di attaccarsi e mordere, se egli non saprà usarne con prudenza e saggezza, ammansando la bestia con gli incantesimi del *Lógos*, in modo da non soffrirne alcun male. 2. Ma pare che noi dimentichiamo che è ricco solo chi possiede le cose di maggior pregio. E le cose di maggior pregio non sono le pietre preziose e l'argento delle vesti e la bellezza del corpo, ma la virtù, cioè il principio che ci viene dato dal Pedagogo perché lo pratichiamo.

**Solo il cristiano è ricco**

III. 6. 35,5. (...) Non chi possiede e conserva è ricco, ma chi dà agli altri: è il largheggiare non il possedere che fa l'uomo felice.

36,1. Ma quello che viene dato generosamente è un frutto dell'anima. Dunque la ricchezza è nell'anima. Ora le cose buone possono essere possedute solo dai buoni e buoni sono i cristiani; l'uomo stolto o intemperante né ha il sentimento buono, né può conseguirne il possesso. Dunque solo i cristiani possono possedere le cose buone. Ma nulla vi è di più prezioso delle cose buone, dunque sono ricchi essi soli. 2. Infatti le vere ricchezze sono la giustizia e il *Lógos* più prezioso di ogni tesoro, ricchezze che non si accrescono con gli armenti e le tenute, ma sono donate da Dio solo; sono ricchezze che non ci possono essere tolte — l'anima sola è la loro cassa —, un possesso eccellente, che rende l'uomo veramente beato.

**Il superfluo è un peso**

III. 7. 39,1. (...) Il superfluo, cioè gli ornamenti e le masserizie dei ricchi, sono un peso, non un ornamento del corpo. 2. È necessario che chi vuol salire al cielo, porti seco il bastone della beneficenza, per essere partecipe del vero riposo, dopo essere stato generoso con gli afflitti. (...) 3. I pozzi d'acqua sorgiva, per quanto vi si attinga, risalgono sempre all'antico segno; così la buona liberalità, (...) dando da bere agli assetati, cresce nuovamente e si riempie, come le poppe cui affluisce il latte di mano in mano che viene succhiato o munto.

**In chiesa**

III. 11. 79,3. Gli uomini e le donne vadano alla chiesa decentemente vestiti, con passo semplice, in silenzio, pieni di carità sincera, puri nel corpo, puri nel cuore, disposti a pregare Dio. 4. La donna inoltre abbia questo: sia tutta coperta, eccetto che sia in casa; perché così la sua persona diventa veneranda e impenetrabile agli sguardi altrui. Ponendo davanti agli occhi la veste e il pudore, non peccherà essa e non trarrà altri a cadere nel peccato denudando il volto. Lo vuole il Verbo, perché s'addice a lei di pregare velata. 5. La moglie di Enea, come dicono, per la sua grande modestia, nemmeno tra lo spavento della presa di Troia scoprì il volto, e anche fuggendo all'incendio rimase velata.

**Fuori di chiesa**

III. 11. 80,1. Gli iniziati a Cristo dovrebbero mostrarsi e comportarsi in tutta la loro vita come nelle chiese, ove prendono una figura più veneranda; e dovrebbero non solo parere, ma essere così miti, così pii, così amorevoli. 2. Invece, io non so come, essi mutano figura e costumi come i polipi, i quali, come dicono, diventano simili agli scogli in cui abitano mentre la loro pelle ne prende il colore. 3. Pertanto, usciti di chiesa, depongono la loro religione e si fanno simili ai molti con i quali trattano; e ancor più, deposta la loro finta e ipocrita gravità, mostrano la loro personalità, prima nascosta. 4. Dopo d'avere ascoltato con venerazione la parola di Dio, la lasciano dove l'hanno ascoltata; e fuori se ne vanno con gli atei e si dilettano di suoni e di canzonette erotiche, di canti accompagnati dal flauto, di schiamazzi, di ubriachezze e d'ogni vizio. (...)

## *GLI STROMATI*

Sono in otto libri. È questa la terza parte della *trilogia* progettata da Clemente, *Protreptikós, Paidagogós, Didáskalos*?. La questione è stata molto dibattuta (cf sopra, p. 255s.).

Che cosa sono dunque gli *Stromati*? Il De Faye[33] ritiene che siano un materiale raccolto per la composizione del *Didáskalos*; il Lazzati[34] invece crede

33. Cf *Clément d'Alexandrie*, Paris 1906², citato nella precedente nota 127.
34. LAZZATI G., *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano, 1939, 1-25.

che siano lezioni per la scuola, con argomenti sovente comuni a quelli delle prime due opere, ma sviluppati in maniera più profonda, più minuta, e anche meno ordinati e meno rifiniti nella forma, perché questo lavoro l'autore l'avrebbe riservato alla viva voce.

Gli *Stromati, Stromateîs*, si presentano come una composizione di argomenti a colori vari (*tappezzerie*), della quale Clemente trovava esemplari nella letteratura pagana (in greco: *leimón* — in latino: *pratum*). L'autore stesso ne manifesta il carattere.

## Che cosa sono gli Stromati

**VI. 1.** 1,3. Nel *Pedagogo*, che dividemmo in tre libri, abbiamo trattato di quell'educazione e nutrimento dei fanciulli, ossia di quel tenore di vita che prende incremento dalla fede per mezzo della catechesi, e prepara l'anima, che ne sia capace, di coloro che giungono alla virilità, ad accogliere la conoscenza gnostica.[35] 4. (...) Procedendo ora nei nostri appunti con la forma caratteristica degli *Stromati*, dovremo sciogliere i dubbi che ci sono presentati dai Greci e dai barbari intorno alla venuta del Signore.[36]

**1.** 2,1. I fiori, che fioriscono nel prato e gli alberi che s'innalzano nel giardino, non sono separati gli uni dagli altri a seconda della loro specie. (...) Così negli *Stromati* ho esposto promiscuamente, come in un prato,[37] quegli argomenti che mi sono venuti in mente, senza dar loro né disposizione né forma, ma lasciandoli volutamente sparsi. 2. Sono appunti in aiuto della memoria: se qualcuno, atto alla gnosi, s'imbatterà in essi, suderà non poco per trovarvi ciò che è utile e conveniente.

È un'opera ricca di cultura e densa di pensiero, di non facile lettura e che sfugge agli schemi. Chi volesse trovare un argomento principale per ogni libro potrebbe tracciare questo schema molto sommario:

Libro I: *Rapporti tra la filosofia e la verità cristiana.*
Libro II: *La fede, la virtù, la penitenza seconda, descrizione dello gnostico.*
Libro III: *Il matrimonio.*
Libro IV: *Il martirio; nuovo ritratto dello gnostico.*
Libro V: *La conoscenza di Dio; il simbolismo.*

35. Nota come Clemente, per incidenza, indica con chiarezza il processo formativo del cristiano: *la fede* per mezzo dell'insegnamento catechistico; poi, per le anime più capaci di coloro che sono giunti a virilità, la *gnosi* per mezzo della indagine (*zétesis*), ossia con lo studio ragionato e il metodo scientifico.

36. Ora l'autore precisa, con molta chiarezza, quale è la caratteristica del genere letterario che prende il nome di *Stromati*.

37. *Leimón* (in greco) o *pratum* (in latino): è il nome che altri danno a questo genere di scritti.

Libro VI: *La filosofia e le conoscenze umane in quanto preparano il vero gnostico.*
Libro VII: *Il vero gnostico.*
Libro VIII: non sembra che sia la continuazione del libro settimo, ma una raccolta di materiale logico e filosofico in genere, da utilizzare in altre opere e in effetti utilizzato negli Stromati.

Scegliamo da quest'opera i brani più significativi sui seguenti argomenti: *filosofia greca e Rivelazione, fede e gnosi, il Lógos, il Padre, il matrimonio, la penitenza seconda.* Quest'ultimo argomento sarà completato da alcune belle pagine del «*Quis dives salvetur*».

## Filosofia greca e rivelazione

Tra i problemi sviluppati negli *Stromati* è in primo piano quello dei rapporti tra filosofia greca e Rivelazione.

Giustino parlava di una *semenza del Lógos*, sparsa nella filosofia pagana, *frammento della verità integrale*, apparsa in Gesù Cristo e citava nomi di cristiani prima di Cristo: Abramo... Socrate, Eraclito.

Secondo Clemente, ogni verità parziale viene dalla Verità, ossia dal *Lógos*; tutto quello che c'è di vero nella filosofia ellenica viene da Dio: *In tutti gli uomini, ma specialmente in quelli che occupano il loro tempo in ragionamenti, è stato instillato un certo effluvio divino;*[38] *Platone e gli altri filosofi, se in qualche punto hanno colto la verità, l'hanno fatto per ispirazione di Dio.*[39] Anche storicamente è provato che la filosofia degli Ebrei è più antica di tutte: il meglio delle dottrine dei filosofi greci deriva dalla filosofia degli Ebrei, ossia dalla Rivelazione: *Conosco i tuoi maestri, o Platone, anche se tu vuoi nasconderli: la geometria l'hai appresa dagli Egiziani, l'astronomia dai Babilonesi... ma nelle leggi veraci e nella credenza intorno a Dio tu sei stato aiutato dagli stessi Ebrei.*[40]

La filosofia ellenica possiede delle verità parziali, piccola cosa rispetto alla Verità rivelata; e non ebbe la forza di correggere i costumi, neppure degli stessi filosofi.[41] Essa fu il pedagogo dato ai Greci per condurli a Cristo, come la Legge lo fu per gli Ebrei.[42] I tre popoli hanno avuto dal Pedagogo divino tre tipi di educazione, tre *Testamenti*: i Greci ebbero la filosofia, gli Ebrei la Legge, e i Cristiani il Vangelo.[43]

Coloro che già posseggono la fede cristiana, mediante la filosofia, possono costruire sul fondamento della fede (*koinè pístis themélios*) l'edificio della perfezione e giungere alla gnosi.[44]

La filosofia inoltre è utile ai Cristiani per rintuzzare gli attacchi degli eretici.[45]

38. *Protr.*, 6,68,2.
39. *Ivi*, 6,70,1.
40. *Ivi*, 6,70,1.
41. *Str.*, VI, 8,68,1.
42. *Ivi*, I, 5,28,3.
43. *Ivi*, VI, 5,41-42.
44. *Ivi*, V, 1,5,2.
45. *Ivi*, VI, 10,83,1-2.

### Difesa della filosofia greca contro i "fedeli" che la rifiutano; sua vera natura

I. 2. 19,2. Non è possibile condannare i Greci facendo uso di semplici discorsi sulle loro dottrine, senza procedere man mano ad una loro spiegazione fino a giungere ad una loro piena conoscenza. 3. La confutazione basata sull'esperienza è ben degna di fede, giacché la conoscenza di ciò che si vuole conoscere è anche la dimostrazione più perfetta. 4. Molti strumenti, anche se non contribuiscono a raggiungere lo scopo, rappresentano un bel corredo per l'artista; d'altra parte, l'erudizione mette in buona luce chi presenta le più importanti dottrine ai suoi ascoltatori per convincerli, giacché produce un senso di stupore nei catecumeni e contribuisce a far conoscere la verità. 20,1. Degna di fiducia è questa guida offerta alle anime, mediante la quale le persone desiderose di imparare ricevono la verità nascosta: in tal modo esse non vengono indotte a pensare che la filosofia corrompe la vita in quanto produttrice di falsità e di azioni spregevoli — queste sono le calunnie che le si rivolgono —; al contrario, la filosofia è la chiara immagine della verità, il dono divino fatto ai Greci. 2. Noi, da parte nostra, non veniamo staccati [per colpa sua] dalla fede, come se fossimo incantati da un'arte ingannatrice. (...)

### Che cosa intende Clemente per filosofia

I. 7. 37,6. Per filosofia io non intendo quella del Portico o di Platone, o d'Epicuro, o d'Aristotele. Tutto quello che fu detto di buono in queste scuole e che ci ammaestra nella giustizia e nella pietà, tutto questo io chiamo filosofia. (...)

### Il compito della filosofia

I. 5. 28,1. Prima della venuta del Signore, la filosofia era indispensabile ai Greci per condurli alla giustizia; ora essa diviene utile per guidarli al culto di Dio. Essa costituisce una preparazione per gli spiriti che vogliono conquistare la fede per mezzo della dimostrazione. (...) 2. Dio è la causa di tutte le cose buone, delle une immediatamente per se stesse, come lo fu dell'Antico e del Nuovo Testamento, delle altre come corollario, come accade per la filosofia. 3. Forse la filosofia è stata data come un bene diretto ai Greci prima che il Signore li chiamasse; essa è stata il pedagogo per condurli a Cristo, come la Legge lo fu per gli Ebrei. La filosofia è una preparazione: essa apre la via a colui che il Cristo renderà poi perfetto.

## La filosofia da sola non può bastare a scoprire la verità, ma essa è preziosa ausiliare della fede

### Le cause collettive

**I. 20.** 97,1. Quando molti uomini tirano un battello, non si dirà che vi siano diverse cause, ma bensì una sola composta di molti elementi, giacché ciascuno non è la causa per cui il battello è trascinato, ma lo è soltanto in unione con gli altri. Allo stesso modo la filosofia aiuta a raggiungere la verità, poiché essa è una ricerca della verità. Essa non è la causa della conquista [della verità], ma, insieme ad altre, è causa ausiliare e forse anche causa cooperante. 2. La felicità è una, ma le sue cause, le virtù, sono molte. Il calore è procurato dal sole, dal fuoco, dai bagni, dagli abiti. Similmente la verità è unica e ci sono molti modi che aiutano a ricercarla, ma la si trova soltanto per mezzo del Figlio. 3. Se osserviamo per esempio la virtù, essa è unica in potenza, ma quando si realizza oggettivamente, viene a chiamarsi in un caso prudenza, in un altro temperanza, in un altro coraggio o giustizia.

### Vi sono molte verità, e una sola Verità

**I. 20.** 97,4. Analogamente, la verità è bensì una, ma in geometria è verità geometrica, in musica musicale; e nella retta filosofia può benissimo esserci una verità greca. Ma unica è la Verità sovrana e inespugnabile, quella in cui siamo ammaestrati dal Figlio di Dio.

### La filosofia aiuta nella ricerca della Verità

**I. 20.** 98,3. E sebbene la filosofia ci aiuti soltanto da lontano nella scoperta della verità, sforzandosi in diversi modi di raggiungere la conoscenza, che è strettamente unita alla verità che noi insegniamo, tuttavia essa aiuta realmente colui che si prende a cuore di conquistare la scienza spirituale (*gnosi*) con l'aiuto della ragione.

### La verità greca è ben poca cosa, rispetto alla Verità rivelata dal Figlio di Dio

**I. 20.** 98,4. Ma la verità greca, sebbene porti lo stesso nome, è molto lontana dalla nostra verità per quanto riguarda la grandezza della conoscenza, la dimostrazione più appropriata, la potenza divina e altri

simili fattori. Noi infatti siamo discepoli di Dio, ammaestrati dal Figlio di Dio in Scritture veramente sacre; non così invece [i Greci] muovono le anime nostre, ma con un metodo di insegnamento diverso.

### La filosofia prepara alla gnosi, ma non è indispensabile alla semplice fede

**I. 20.** 99,1. (...) Dicendo che la filosofia concorre e coopera a comprendere la verità, poiché essa è una ricerca della verità, noi riconosciamo che essa è una educazione preparatoria per colui che aspira alla conoscenza spirituale (alla *gnosi*); ma noi non faremo di questa causa secondaria una causa in senso assoluto, né attribuiremo a questa cooperazione un'efficacia necessaria, considerando la filosofia come condizione indispensabile. Infatti quasi tutti noi, senza aver fatto un ciclo completo di studi e senza la filosofia greca, anzi alcuni senza neppur sapere leggere e scrivere, sotto l'impulso della filosofia divina e barbara, per una virtù,[46] abbiamo ricevuto, mediante la fede, la dottrina che riguarda Dio, e la Sapienza divina s'è fatta essa stessa nostra maestra.

### La filosofia causa cooperante e congiunta

**I. 20.** 99,2. Ora ciò che agisce insieme ad un altro elemento e che è incapace di produrre da sé un effetto, noi lo chiamiamo cooperante e congiunto, perché esso non è causa se non insieme ad un'altra causa, essendo incapace, con i suoi soli mezzi, di produrre veramente risultati.

### Un tempo la filosofia giustificò i Greci...

**I. 20.** 99,3. Un tempo, con i suoi soli mezzi, la filosofia giustificava i Greci, ma non li conduceva ad una giustizia totale, per la quale essa si rivela soltanto ausiliare, come il primo e il secondo gradino per chi vuole salire al piano superiore, o il grammatico per chi vuol diventare filosofo. Chi ne rimanesse senza, non subirebbe diminuzioni nel possesso del *lógos* universale o una perdita della verità, giacché anche la vista, l'udito, la voce sono utili per il raggiungimento della verità, ma soltanto l'intelletto la consegue per natura.

46. Cf *1 Tess* 1,5: *Il nostro Vangelo non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e con Spirito Santo.* Per il concetto espresso in tutto il paragrafo cf IRENEO, *A. H.*, 1,10,2; 2,26,1; 3,4,2 (riportati alle pp. 19-20, 20-21 e 26).

**La dottrina di Cristo è perfetta in se stessa e non ha bisogno d'appoggio**

**I. 20.** 99,4. D'altra parte il contributo delle cause cooperanti è più o meno efficace. Così la chiarezza di stile aiuta la trasmissione della verità, e la dialettica aiuta a non soccombere agli attacchi delle eresie. 100,1. Ora, la dottrina del Salvatore è perfetta in se stessa e non ha bisogno di appoggio, perché essa è *la forza e la sapienza di Dio.*[47] La filosofia greca, col suo apporto, non rende più forte la verità, ma siccome rende impotente l'attacco della sofistica e disarma gli attacchi proditori contro la verità, la si è chiamata a ragione siepe e muro di cinta della vigna.

**L'insegnamento di Platone coincide con quello della Scrittura**

**II. 19.** 100,3. Il filosofo Platone, vedendo il fine ultimo nella felicità, dice che essa consiste nella *somiglianza a Dio per quanto è possibile:*[48] o si è trovato d'accordo in qualche modo con la dottrina della Legge (*Le nature grandi e prive di passioni raggiungono in qualche modo la verità* dice il pitagorico Filone interpretando l'insegnamento di Mosè[49]) o è stato istruito da qualche oracolo di quel tempo, in quanto aveva sempre sete di apprendimento.

**Platone e Pitagora, filosofi dipendenti da Mosè e nello stesso tempo profeti ispirati**

**V. 5.** 29,3. In breve, Pitagora e i suoi seguaci, assieme a Platone, ebbero più degli altri filosofi familiarità con [gl'insegnamenti] del legislatore [Mosè], come si può desumere dalle loro dottrine. 4. Convergendo con essi con l'aiuto di Dio in alcune espressioni acute ispirate da una potenza profetica[50] e afferrando la verità parzialmente in alcuni dei loro detti profetici, mostrarono di onorarla con appellativi non oscuri e non lontani dalla sua spiegazione, e ricevettero [così] un riflesso del suo significato. (...)

## Fede e gnosi

Alla falsa gnosi degli eretici, Clemente oppone la sua gnosi, una dottrina delle più celebri e feconde.

La gnosi è un'elaborazione scientifica del contenuto della fede, è l'edifi-

47. 1 *Cor* 1,24.
48. *Teet.*, 176b.
49. *De vita Mosis*, 1,22.
50. Cf PLATONE, *Leggi*, VII,792d.

cio costruito dalla ragione sul fondamento della fede, sotto l'impulso di un principio vitale soprannaturale, che è dato dalla fede stessa. La gnosi è uno sviluppo della fede, operato da Cristo stesso nell'anima unita a Lui.

Il punto di partenza è S. Paolo: *Io, o fratelli, non potei parlare a voi come a uomini spirituali (pneumatikoí,* Clemente direbbe *gnostici), ma come a persone carnali, come a bambini nel Cristo. Vi diedi da bere latte, non cibo solido, che non avreste ancora potuto sopportare.*[51]

Clemente divide i cristiani in due classi: *semplici cristiani* e *gnostici*. Non si tratta di una differenza essenziale, ma solo di grado: credenti che vivono la fede in modo comune (S. Paolo direbbe *da bambini*), oppure che conducono una vita di perfezione spirituale. Il cristiano, partendo dalla base della fede comune, mediante la ricerca razionale (*zétesis*), animato da un principio di vita soprannaturale (dato da Cristo stesso), giunge alla *conoscenza scientifica* delle verità che formano il contenuto della fede. Questa conoscenza diventa nell'anima una realtà vivente, un'unione amorosa trasformante, una comunione con il Lógos: *la gnosi, consumandosi nell'amore, avvicina il conoscente al conosciuto, come l'amico all'amico. E senza dubbio un tale uomo arriva, già in questo mondo, ad essere eguale agli angeli.*[52] Mediante questa comunione, il perfetto gnostico raggiunge la contemplazione attiva dell'anima soprannaturalmente illuminata.

Frutti della gnosi sono: a) la *carità*, amorosa unione a Dio e tra i fedeli; b) l'*impassibilità, apátheia*, ossia la distruzione delle passioni che impediscono la contemplazione di Dio, ideale di origine stoica fatto proprio da Filone e dal Neo-platonismo; c) la somiglianza a Dio, per natura *apathés*, ideale presente in tutta la tradizione platonica. L'*apátheia* è un principio operante, che dispone delle creature unicamente in ordine a Dio: lo gnostico usa il corpo come una dimora momentanea e le cose come strumenti per il servizio di Dio, sempre pronto ad abbandonare tutto.

## Lo gnostico contemplatore delle idee è un vero e proprio dio sulla terra e un angelo in compagnia di Cristo

**IV. 25.** 155,2. Ben a proposito allora Platone afferma che l'uomo contemplatore delle idee vive come un dio tra gli uomini;[53] l'intelligenza è la sede delle idee, l'intelligenza è Dio.[54] [Platone] chiama quindi *dio vivente tra gli uomini* colui che contempla il dio invisibile; 3. e Socrate nel *Sofista* chiama *dio* lo straniero di Elea dedito alla dialettica.[55] (...) 4. Quando infatti l'anima, superato il mondo del divenire, si trova in compagnia di se stessa[56] e delle idee[57] come l'*uomo*

51. *1 Cor* 3,1-2
52. *Str.*, VII, 10,57,4-5.
53. Cf *Sof.*, 216 a-b.
54. Cf ARISTOTELE, *An.*, III, 429a; FILONE, *De Cher.*, 49.
55. Cf PLATONE, *Sof.*, 216a.
56. Cf PLATONE, *Fed.*, 65c, 67c, 67d, 70a, 79d.
57. Cf PLATONE, *Fed.*, 79d.

*sommo* del *Teeteto*,[58] allora l'uomo contemplatore, divenuto simile ad un angelo,[59] si trova in compagnia di Cristo[60] e guarda sempre il volere di Dio. (...)

**L'ingresso del gran sacerdote nel Santo dei Santi è il simbolo dell'elevazione dell'anima pura alla gnosi più alta**

V. 6. 39,3. Il gran sacerdote, toltasi la tunica consacrata (il mondo e le creature del mondo vengono santificati da colui che abbellisce tutto ciò che nasce), si lava e indossa un'altra tunica — un Santo dei santi, per così dire — che l'accompagna nel suo ingresso nel santuario. 4. A mio parere, egli rappresenta il Levita e lo gnostico capo degli altri sacerdoti, i quali, lavati solo dall'acqua e vestiti solo di fede, ricevono la propria dimora; egli invece, distinguendo gli oggetti del pensiero dalle cose percepite dai sensi ed innalzandosi al disopra degli altri preti, si affretta verso l'ingresso del mondo intellegibile. Viene purificato dalle cose di quaggiù non grazie all'acqua, ma grazie al verbo gnostico. 40,1. Purificatosi dunque in tutto il suo cuore, migliorata la sua condotta morale fino al punto più alto, elevatosi al disopra dei preti comuni fino ad un livello superiore, santificatosi completamente sia nelle parole che nella vita, indossato lo splendore della gloria, ricevuta l'ineffabile eredità dell'uomo spirituale e perfetto *che nessun occhio ha mai visto, nessun orecchio ha mai sentito e nessun cuore ha mai ricevuto*,[61] divenuto figlio e amico, viene riempito dell'insaziabile contemplazione *faccia a faccia*.[62] (...)

**Ritratto del vero gnostico**

VI. 9. 71,1. Eccovi lo gnostico: egli non ha altre preoccupazioni che quelle strettamente indispensabili alla sua conservazione, la fame, la sete o altre simili (*apátheia*). 2. Nel Salvatore però sarebbe una ridicolaggine credere che il corpo, in quanto corpo, richiedesse gli uffici necessari alla vita.[63] Mangiava sì, ma non per sostentare il corpo, che era sostenuto da virtù soprannaturale; bensì perché quelli che erano con lui non avessero a pensare, come fecero in seguito alcuni,[64]

58. Cf PLATONE, *Teet.*, 173c.
59. Cf *Mt* 22,30.
60. Cf *Fil* 1,23. Cristo è infatti identico alle idee-pensieri di Dio: cf *Str.*, V, 3,16,3 (336,8-9).
61. *1 Cor* 2,9.
62. *1 Cor* 13,12.
63. In questa veduta di Clemente è palese l'influenza del docetismo.
64. I doceti.

che egli fosse apparso come visione fantastica. Egli era affatto libero da ogni passione e non subiva nessun moto passionale di piacere o di dolore. 3. Gli apostoli, avendo vinto, in modo conforme alla gnosi, per mezzo della dottrina del Signore l'ira, il timore e la cupidità, non accolsero in sé quei movimenti come l'audacia, l'emulazione, la gioia, la cupidigia, che sono solo beni apparenti. In grazia di una certa stabilità di mente, essi non subivano mutazioni, né alterazioni dell'abituale condizione; questo, ben inteso, dopo la risurrezione del Signore.[65] 4. Sebbene vi sia chi ritiene che le predette passioni siano buone quando sono accompagnate da ragione, tuttavia in un uomo perfetto non si possono affatto ammettere: egli non è audace, né è agitato da gravi affanni, perché di tutte le cose esistenti nella vita nessuna egli reputa grave e molesta, né vi è cosa che possa staccarlo dall'amor di Dio.[66] Egli non ha bisogno della tranquillità d'animo, perché non cade nel dolore e nell'ansietà di spirito, essendo persuaso che tutto accade per il meglio. Egli non si sdegna, poiché non v'è ragione che lo muova all'ira, amando egli il Signore costantemente; e, dandosi totalmente a questo amore, per questo non odia creatura alcuna. 5. Non lo muove l'emulazione, perché nulla gli rimane da assimilare per divenire buono e onesto. Né ama alcuno con naturale e comune affezione; ma, attraverso le creature, ama il Creatore. 72,1. Egli non cade in alcuna cupidigia o appetito, né l'anima sua ha bisogno d'altra cosa alcuna, perché per mezzo della carità (*agápe, amore trasformante*) egli dimora già nell'amato; a lui è già familiarmente unito per elezione e, con l'abitudine che gli proviene dall'esercizio, si avvicina sempre di più a lui ed è felice per l'abbondanza dei beni. Quindi, con ogni sforzo, cerca di rendersi simile al maestro nel tentativo di eliminare le passioni. 2. Il Verbo di Dio è intelligente e, per mezzo suo, l'immagine della sua intelligenza si può scorgere nel solo uomo. Sotto questo aspetto l'uomo perfetto diviene anche deiforme e la sua anima diventa simile a Dio e parimenti Dio è simile all'uomo. La forma che caratterizza ciascuno è l'anima. (...) 74,2. Lo gnostico non è neppure partecipe di quelli che il volgo vanta come beni, e che si trovano vicini alle passioni, come la gioia che accompagna il piacere, la mestizia

65. È dottrina comune che gli Apostoli, dopo la discesa dello Spirito Santo, furono confermati in grazia; il che però non esclude che fossero soggetti ad affetti e tentazioni.

66. Qui Clemente più che il ritratto del perfetto cristiano, ci dà quello dello stoico. Il cristiano non è insensibile, ma è padrone della sua sensibilità. Il passo fa comprendere la difficoltà che i primi *teologi* incontrarono nello spiegare la Rivelazione col sussidio della scienza filosofica. Porfirio accuserà Origene di *pensarla da greco e di trasportare le idee dei Greci nella religione dei Cristiani* (in EUSEBIO, *H. E.*, 6,19,7).

che accompagna il dolore, la cautela che resta soggetta al timore. Neppure è soggetto all'escandescenza, perché essa è vicina all'ira, benché taluni dicano che questi non sono mali, ma piuttosto beni. 79,1. (...) Il vero gnostico è sempre pronto e disposto a compiere ogni azione buona, abituato com'è a non tenere conto di qualunque gravame o molestia. E quando deve tollerar molestia, non agisce temerariamente, né fa cosa che riesca di danno a lui o allo stato; previdente e provvidente, non si lascia piegare dai piaceri, né nella veglia né nel sogno.[67] 2. Egli si abitua ad una leggera dieta e ad una autosufficienza frugale. Sa essere disinvolto, senza mancare di gravità; ha bisogno di poche cose necessarie per vivere e non ricerca il superfluo. E ciò che cerca, non lo cerca come cosa essenziale, ma nei limiti delle necessità, in quanto occorre alla vita comune e al pellegrinaggio della nostra carne, poiché essenziale per lui è la *gnosi*.

**Lo gnostico deve acquistare la cognizione delle scienze umane per spiegare e difendere la verità**

**VI. 10.** 82,4. (...) Lo gnostico deve approfittare delle scienze profane, come di esercizi preliminari dai quali egli può trarre profitto, sia per insegnare la verità con esattezza e con sicurezza sia per confutare le malvagie teorie, che tentano di abbatterla. 83,1. Egli perciò dovrà conoscere quelle discipline che formano il cerchio delle cognizioni generali e guidano all'apprendimento della filosofia greca.[68] Ma tutto questo egli non lo deve imparare come se fosse di primaria importanza e fine a se stesso, ma per una ragione secondaria, portata dal bisogno delle circostanze. Di questa scienza, della quale i sostenitori delle eresie si valgono a fin di male, lo gnostico deve approfittare a buon fine. 2. La verità che riluce nella filosofia greca è parziale, ma tuttavia è sempre verità. Come il sole, illuminando i colori bianco e nero, fa conoscere quale sia il bianco e quale il nero, così la filosofia confuta ogni duplicità di ragionamento. 3. Giustamente fu proclamato dai Greci: *La verità è regina e principio di gran valore.*[69]

67. Clemente ritiene che la santità debba manifestarsi anche nel sogno.
68. La cultura generale dei Greci e dei Romani abbracciava la *grammatica*, la *retorica*, la *filosofia* (il *trivio* dell'epoca medievale), l'*aritmetica*, la *musica*, la *geometria*, l'*astronomia* (il *quadrivio*). Queste materie avevano sentito il bisogno di studiare Origene e il suo collega di insegnamento Eracla e formarono poi oggetto di regolare insegnamento nel *Didaskaleîon* di Alessandria, quale propedeutica allo studio delle scienze sacre.
69. PINDARO, fr. 83 Puech (= CUF) o fr. 205 Schröder (in STOBEO, *Flor.*, 11,18 Hensé).

**Si deve imparare la musica, l'astronomia, la filosofia**

**VI. 11.** 89,2. Non si deve dispensare dallo studio della scienza umana colui che ne ha colto solo quanto bastava per la pratica dei catecumeni, specialmente se si tratta di un greco. (...) 4. Si deve quindi imparare la musica per adornare ed educare il costume. 90,1. Certamente nei conviti, tra i suoni, noi ci auguriamo vicendevolmente salute, temperiamo la nostra avidità, diamo gloria a Dio, gli mostriamo la nostra riconoscenza per l'abbondanza dei doni di cui godono gli uomini, e perché egli somministra continuamente il nutrimento destinato a far crescere il corpo e l'anima. 2. È invece inutile e si deve rifiutare quella musica troppo artificiosa, che infiacchisce gli animi e che, ora in un modo ora in un altro, fomenta le passioni, ora mesta, ora sfacciata e provocatrice della libidine, ora svenevole e leggera. 3. Lo stesso ragionamento vale per l'astronomia; essa facendoci conoscere argomenti altissimi, trattando della figura dell'universo, dell'inclinazione celeste, del movimento degli astri, porta l'anima molto vicino alla potenza creatrice, ci insegna a prevedere i ritorni periodici delle epoche, le alterazioni atmosferiche, il sorgere e lo scomparire degli astri. Da questa scienza traggono grandissimo vantaggio l'arte del navigare e l'agricoltura, allo stesso modo che l'architettura e l'arte muraria traggono vantaggio dalla geometria.

91,1. Le scienze umane sono d'aiuto per la filosofia, e la filosofia è utile nelle discussioni per la ricerca del vero. (...) 5. Volendo fare del bene al prossimo, alcuni si danno a scrivere, altri invece si preparano a insegnare oralmente. La scienza profana è utile, la lettura delle divine Scritture è necessaria, per la dimostrazione degli argomenti esposti, in modo particolare se gli uditori vengono da scuole greche.

92,3. Lo gnostico per mezzo della Scrittura conosce le cose passate e può congetturare il futuro. (...) 93,1. Così tu vedi che dalla Sapienza scaturisce la fonte delle dottrine profane. (...)

## Il lógos

**Il Lógos è il capo della gerarchia angelica**

**VII. 2.** 9,2. Tutti gli esseri guardano il primo amministratore dell'universo che regola la salvezza di tutto secondo il volere del Padre. Alcuni ordini sono sottoposti ad altri che li dirigono, finché non si giunge al gran sacerdote. 3. In effetti, da un unico sommo principio che agisce secondo il volere [del Padre] dipendono i primi, i secondi e i terzi ordini. Il beato mondo angelico si estende così fino all'estremo

confine del mondo sensibile; e fino a noi stessi gli angeli appaiono ordinati gli uni sotto gli altri a partire dall'unico principio tramite il quale sono salvati e salvano a loro volta.

## Il padre

**La via migliore per giungere a Dio è quella analitica della eliminazione di tutti gli attributi. Il Padre può essere conosciuto solo in virtù di una grazia trasmessa da Lui tramite il Figlio.**

**V. 11.** 71,2. Possiamo avere la visione quando avanziamo per mezzo del metodo analitico verso il pensiero del primo principio. Tramite l'analisi prendiamo le mosse dai suoi attributi: eliminate le qualità fisiche del corpo, tolte vie le dimensioni della profondità, della larghezza e della lunghezza, il punto che rimane è una monade, che ha, per così dire, una posizione. Se eliminiamo questa posizione, concepiamo con il nostro pensiero la monade. 3. Se allora, eliminato tutto ciò che appartiene ai corpi e alle cosiddette realtà incorporee, ci slanciamo nella grandezza di Cristo e da essa procediamo santamente verso l'immensità, possiamo avvicinarci in qualche modo al pensiero dell'onnipotente, conoscendo non ciò che è, ma ciò che non è.[70] 4. A proposito del Padre universale non bisogna pensare assolutamente alla forma, al movimento, alla quiete, al trono, allo spazio, alla destra e alla sinistra, anche se queste cose si trovano scritte: nella sede debita si mostrerà il significato di ciascuna di esse. 5. La prima causa non si trova allora nello spazio, ma è al di sopra dello spazio, del tempo, del nome e del pensiero.[71] Per questo Mosè dice: *Mostrati a me*,[72] alludendo molto chiaramente al fatto che Dio non può essere oggetto di insegnamento e di discorsi da parte degli uomini, ma può essere conosciuto solo grazie alla potenza che emana da Lui. La ricerca sul suo conto porta alla totale invisibilità; la grazia della conoscenza viene invece trasmessa da Lui tramite il Figlio.[73]

**V. 12.** 81,5. Come può essere oggetto di discorso ciò che non è né genere né differenza né forma né entità indivisibile né numero, e neanche accidente o sostanza?[74] Non è neppure corretto chiamarlo tutto: il tutto rientra nella grandezza, ed Egli è il Padre di tutto. 6. Né si può parlare di sue parti: l'uno è indivisibile, e per questo è infinito. Il pensiero che lo riguarda si basa non sull'impossibilità

70. Cf PLOTINO, *Enn.*, V,3,14.
71. Cf FILONE, *De post. Caini*, 14; PLATONE, *Parm.*, 142a.
72. *Es* 33,13.
73. Cf *Mt* 11,27.
74. Cf ALCINOO, *Did.*, 165,4-8.

di attraversarlo,[75] ma sull'assenza di dimensioni e sul fatto che non ha limite, ed è quindi assolutamente privo di forma e di nomi. 82,1. E se qualche volta lo nominiamo, non gli diamo un nome appropriato chiamandolo uno, o bene, o intelligenza, o essere, o Padre, o Dio, o demiurgo, o Signore; non l'esprimiamo come se pronunziassimo il suo vero nome, ma in mancanza di appellativi facciamo uso nei suoi riguardi di bei nomi, in modo che il nostro pensiero possa appoggiarsi ad essi senza vagare attorno ad altri nomi. 2. I singoli appellativi non rivelano Dio, ma tutti insieme mostrano la potenza dell'Onnipotente. Le parole che si dicono derivano dagli attributi delle realtà, o dai loro reciproci rapporti; ma nessuna di queste cose si può concepire a proposito di Dio. 3. Egli non può essere compreso neppure con la scienza basata sulla dimostrazione: questa deriva da termini precedenti e meglio conosciuti, mentre nulla esiste prima del principio ingenerato. 4. Si può in definitiva pensare al principio sconosciuto solo in virtù di una grazia divina e solo per mezzo del suo *Logos*. (...)

## Il matrimonio

Al matrimonio Clemente dedica tutto il libro III degli *Stromati* e all'uso del matrimonio e procreazione dei figli il lunghissimo capitolo 10 del libro II del *Pedagogo*. Riportiamo alcuni brani dai libri II, III e VII degli *Stromati*.

### Che cosa è il matrimonio e sua necessità

**II. 23.** 137,1. (...) Il matrimonio è l'unione dell'uomo e della donna secondo la legge per la procreazione di figli legittimi. 140,1. È dunque necessario sposarsi per il bene della patria e per il succedersi dei figli e perché il mondo, per quanto sta in noi, sia perfetto. I poeti stessi deplorano il matrimonio senza figli e dichiarano invece felice quello fecondo di prole. 141,5. Il nobile Platone prescrive che colui che non si sposa dia allo Stato il vitto della moglie, versandone l'ammontare corrispondente ai magistrati. Se poi, pur sposandosi, per volontà loro non avranno figli, causeranno una diminuzione di uomini e rovineranno le città e il mondo, che è costituito di uomini. 142,1. Costoro agiscono empiamente, perché distruggono la generazione stabilita da Dio. (...)

75. Cf PLOTINO, *Enn.*, VI,9,6.

**Il matrimonio unione mistica. Lo stato di castità**

**III. 10.** 68,1. E chi sono due o tre riuniti nel nome di Cristo in mezzo ai quali si trova il Signore?[76] Non sono essi l'uomo, la donna e il figlio, giacché l'uomo si unisce alla donna per mezzo di Dio? 2. Che se uno vuol rimanere sciolto e spedito e non vuole avere figli, per non legarsi alla preoccupazioni della loro educazione, l'Apostolo gli dice: *Rimanga senza moglie come sono io.*[77] 4. Dio, per mezzo del Figlio, è con coloro che si comportano onestamente nel matrimonio ed hanno figli; ma lo stesso Dio è anche con colui che si mantiene volontariamente casto. 69,3. (...) Organizzerà gnosticamente la propria vita e, resosi simile al Salvatore, acquisterà senza fatica l'abito della temperanza, unendo insieme la conoscenza (*gnósis*) e la fede (*pístis*) e la carità (*agápe*), 4. e divenendo quindi "uno" nel proprio giudizio e veramente spirituale.[78] (...) egli è degno di essere chiamato dal Signore fratello, amico e figlio: e così due e tre si adunano insieme, cioè nell'uomo gnostico.

**Continenza, matrimonio e seconde nozze**

**III. 7.** 59,4. Noi per amore del Signore e per la sua bellezza abbracciammo la continenza, santificando il tempio del Signore. (...)

**III. 1.** 4,3. (...) Noi stimiamo beata la castità e beati coloro cui il Signore ne ha fatto dono; ma ammiriamo anche la bellezza dell'unico matrimonio. (...) Delle seconde nozze l'Apostolo dice: *Se bruci, sposa.*[79]

**III. 12.** 82,4. (...) Anche colui che si sposa nuovamente non pecca secondo il Testamento. Infatti non è proibito dalla Legge. Ma non pratica il Vangelo nella sua massima perfezione. (...)

**Lo stato migliore secondo Clemente**

**VII. 12.** 70,6. (...) Lo gnostico mangia, beve e prende moglie; ma non già come fine principale, ma perché vi è indotto da necessità. Prende moglie, dico, se lo suggerirà il *Lógos*, e in modo conveniente. L'uomo perfetto infatti ha i suoi esemplari negli Apostoli. 7. Non è nella vita solitaria [*monéres Bíos*] che uno dimostra di essere veramente uomo. Supera gli altri uomini colui che si è esercitato a vivere senza piacere e senza dolore [cioè nell'*apátheia*] nel matrimonio, nella procreazione dei figli, nella cura della casa e tra le preoccupazioni domestiche, senza

76. Cf. *Mt* 18,20.
77. *1 Cor* 7,7.
78. Si notino i tre elementi che caratterizzano lo gnostico: l'elemento religioso (*fede comune*), l'elemento intellettuale (*conoscenza razionale*) e quello morale (*la carità*).
79. *1 Cor* 7,9.

staccarsi dall'amore di Dio, e trionfa di tutte le prove che gli vengono dai figli, dalla moglie, dai servi e dai beni. 8. Colui invece che non ha famiglia è in gran parte esente da queste prove. Colui che ha cura soltanto di se stesso è sorpassato da colui che, trovandosi in condizioni di inferiorità in ciò che concerne la sua salvezza, è però superiore in ciò che concerne l'andamento della vita. (...)

### La penitenza seconda

Clemente prende le mosse dal *Pastore* di Erma, che ritiene scritto ispirato e ne condivide la dottrina, come fa Tertulliano:[80] dopo il battesimo c'è una seconda penitenza, ma essa è unica, perché chi continuasse a ricadere dimostrerebbe di non essere realmente pentito. Clemente non dà indicazioni sul carattere sacramentale ed ecclesiale di questa penitenza.

## Il pensiero di Erma e quello di Clemente

**II. 12.** 55,6. Lo stesso autore[81] dice che il pentimento [*metánoia*] è indizio di grande saggezza. Infatti quando uno si pente di ciò che ha commesso, non lo fa o non lo dice più; ma invece mortifica la propria anima per i peccati commessi e fa il bene. La remissione [*áphesis*] dei peccati differisce quindi dalla penitenza, ma ambedue indicano ciò che è in nostro potere.[82]

**II. 13.** 56,1. Bisogna quindi che colui che ha ricevuto la remissione dei peccati non pecchi più. Perché oltre la prima ed unica penitenza dei peccati (si tratta certamente di coloro che vivevano precedentemente la prima vita, quella pagana immersa nell'ignoranza), per coloro che sono stati chiamati rimane una penitenza che purifica l'anima dagli errori, affinché vi si stabilisca bene la fede. 2. Il Signore, *che conosce i cuori*[83] e prevede il futuro, previde da lontano e da sempre la mutabilità dell'uomo e la maliziosa scaltrezza del diavolo. Sapeva che costui, geloso dell'uomo a causa della remissione [*áphesis*] dei peccati, avrebbe suscitato ai servi di Dio varie occasioni di peccati con trovate maliziose, per farli partecipi della sua caduta. 57,1. Dio

80. Sono tre i passi classici per la dottrina penitenziale alla metà del sec. II e principio del III: ERMA, *Il pastore*, Mand., 4,3,3-4 (cf anche nel primo volume di *Introduzione ai Padri* di BOSIO G. - DAL COVOLO E. - MARITANO M., Torino 1990, pp. 134-135); CLEMENTE, *Str.*, II, 13,56-59; TERTULLIANO, *Paen.*, 7,7-10.

81. ERMA, *Il pastore*, Mand., 4,2,2.

82. La remissione dei peccati (*áphesis*) è data dal battesimo; la penitenza (*metánoia*) è il pentimento dei peccati commessi dopo il battesimo; ambedue sono in nostro potere.

83. *At* 15,8.

quindi, nella sua grande misericordia, ha concesso anche ai fedeli che cadono in qualche mancanza una seconda penitenza [*metánoia deutéra*], affinché se qualcuno, dopo la chiamata [*klésis*], fosse stato costretto con la forza e ingannato, potesse ancora avere una *penitenza senza ripentimento.*[84] 2. *Infatti se pecchiamo volontariamente dopo aver ricevuto la conoscenza della verità, non rimane più alcun sacrificio da offrire per i nostri peccati, e non c'è che da attendere nel timore il giudizio e l'ardore del fuoco che divorerà i ribelli.*[85] 3. Il successivo e continuo ripentirsi dei peccati non differisce dal non aver mai avuto la fede, se non per una maggiore consapevolezza del peccato; e io non so quale delle due cose sia la peggiore: se il peccare scientemente, oppure il peccare di nuovo dopo di essersi pentiti dei propri peccati. 4. Infatti la colpa si dimostra riprovevole da due lati: da una parte l'autore della colpa la condanna proprio mentre la compie; dall'altra, pur conoscendo la malizia di ciò che sta per fare, lo fa ugualmente. Uno [*il pagano*] cede alla collera o alla voluttà, pur non ignorando ciò a cui cede; l'altro [*il cristiano*] si è pentito di aver ceduto, ma poi si abbandona di nuovo alla voluttà e si mette alla pari di chi pecca volontariamente dall'inizio. Infatti se uno fa di nuovo ciò di cui si era pentito, lo fa volontariamente, dopo di aver condannato ciò che ora fa.

58,1. Colui che passa dal paganesimo e da quella prima vita alla fede, ha ottenuto d'un colpo solo la remissione (*áphesis*) dei peccati; colui invece che dopo il battesimo pecca e poi si pente, deve temere, perché, anche se ottiene il perdono (*sygghnóme*), non può più essere lavato dal battesimo per la remissione (*áphesis*) dei peccati. 2. Quando uno è rigenerato *non dal sangue o dalla volontà della carne,*[86] ma nello Spirito, deve abbandonare non solo gli idoli, che prima onorava, ma anche le azioni della vita precedente. Questo fa colui che si pente e non ricade più nello stesso peccato. 3. Al contrario il pentirsi molte volte è come un prepararsi a peccare e un abituarsi all'incostanza per mancanza di ascesi.[87] 59,1. In conclusione: è un'apparenza di pentimento e non vero pentimento il chiedere sovente il perdono dei peccati che commettiamo sovente. (...)

84. 2 *Cor* 7,10.
85. *Ebr* 10,26-27.
86. *Gv* 1,13.
87. Come il catecumeno si prepara al battesimo, pentendosi ed emendandosi dei suoi vizi e garantisce in questo modo la stabilità dopo il battesimo (cf TERTULLIANO, *Paen.*, 6,17), così il battezzato deve dimostrare la sincerità della conversione con la costanza nel bene. Le frequenti cadute sono come apostasie dalla fede, e dimostrano che tutto l'orientamento della vita è inefficace per mancanza di *ascesi*, ossia di quella mortificazione ed esercizio nella virtù che sono fondamentali nella vita cristiana.

È una deliziosa omelia che prende lo spunto dal testo di San Marco (10, 17-31), e specialmente dalla sentenza: *È più facile ad un cammello passare per la cruna di un ago, che ad un ricco entrare nel regno dei cieli.* Vi si dimostra che le ricchezze non sono cattive in sé, ma per il cattivo uso che se ne fa: i ricchi non sono esclusi dal regno dei cieli, ma possono anzi guadagnarselo con il buon uso delle ricchezze. Lo scritto si chiude con il celebre racconto del brigante convertito da San Giovanni, riferito, quasi letteralmente, anche da Eusebio (*H. E.*, 3,23).

**Il vero penitente evita le cadute**

**39.** 2. La vera penitenza consiste nel non ricadere negli stessi peccati, ma nello sradicare invece dall'anima quelli che ti resero reo di morte. Tolti quelli, il Signore verrà nuovamente ad abitare in te.

**40.** 1. Il Signore concede il perdono delle colpe passate, ma il non ricadere dipende da ciascuno. (...) 3. Se uno ha condotto una vita irreprensibile e poi cade nel male e nei vizi alla fine, rimangono vani tutti gli sforzi che ha fatto prima. (...) Al contrario se uno ha vissuto male e in modo dissoluto prima, e poi si converte e si dà alla penitenza, può rimediare alla cattiva vita di molti anni.

**Ci vuole molta cura per correggersi**

**40.** 4. Ma ci vuole una diligenza accuratissima, come è necessaria una dieta più accurata e una maggiore cautela per corpi che escono da una lunga malattia. 5. Vuoi tu, o ladro, avere il perdono del tuo delitto? Lascia di rubare. Chi è adultero tenga lontane le fiamme della libidine. (...) 6. Forse è cosa impossibile recidere subito e d'un colpo solo passioni radicate; ma si può riuscire con la grazia di Dio, le preghiere degli uomini, l'aiuto dei fratelli, con la sincera penitenza e la continua meditazione.

**È necessario un direttore spirituale**

**41.** 1. Perciò è assolutamente necessario che ti metta sotto l'obbedienza di qualche uomo di Dio (*ánthropos Theoû*), anche se tu sei grande e potente e ricco, affinché egli ti stimoli nell'esercizio della virtù e ti diriga e ti guidi. Devi avere uno che t'ispiri venerazione, oppure t'incuta timore. Abituati a sentire almeno uno, che ti parli con franchezza, ti punga con l'asprezza o ti lenisca con la compiacenza.

2. Non giova avere sempre l'aspetto trionfante; è invece utile il versare anche lacrime e sentirsi pungere, allo scopo di ottenere miglior salute. 3. Nulla è più dannoso all'anima del piacere continuato: uno resta accecato dalla mollezza e diventa insensibile al rimprovero.

### L'esempio del brigante convertito da San Giovanni

**42.** 1. Affinché tu abbia maggior fiducia che, se farai sinceramente penitenza, potrai avere speranza sicura di salvezza, ascolta l'episodio, che non è una favola ma un racconto vero, riguardante l'apostolo Giovanni, custodito fedelmente dalla memoria e tramandatoci.

2. Morto il tiranno [Domiziano], Giovanni dall'isola di Patmos ritornò ad Efeso, e, invitato, si recava a visitare i vicini paesi dei pagani, ora per stabilirvi vescovi, ora per organizzarvi intere Chiese, ora per scegliere come membro del clero qualcuno di quelli che lo Spirito Santo aveva designato.[88]

3. Venuto in una delle città non lontane da Efeso (alcuni ne dicono anche il nome), consolò dapprima i fratelli, e vedendo poi un giovanetto, ben formato nella persona, dall'aspetto gentile e dall'animo ardente, rivolto al vescovo stabilito su questa Chiesa: «Questo giovanetto — disse — te l'affido con tutto il cuore, alla presenza della Chiesa e di Cristo che sarà testimone».

Il vescovo (*epískopos*) accolse il giovanetto e promise che avrebbe fatto tutto; e Giovanni gli ripetè le stesse raccomandazioni, adducendo gli stessi testimoni. Poi partì per Efeso.

4. Il presbitero [il vescovo][89] prese in casa il giovanetto che gli era stato affidato, lo nutrì, lo sostenne, lo riscaldò con il suo affetto e infine lo battezzò. Ma poi cominciò a diminuire la sua molta cura e vigilanza, perché riteneva d'averlo ormai munito d'una difesa perfetta col sigillo del Signore.[90]

5. Lasciato troppo presto libero, il giovanetto fu avvicinato e guastato da alcuni coetanei oziosi, dissoluti e abituati al malfare. Prima lo attrassero con sontuosi banchetti, poi lo condussero con sé di notte a rubare, e infine lo ritennero in grado di far con loro qualcosa di più grande. 6. E lui, a poco a poco, s'abituò; e, di natura ardente,

88. Cf con CLEMENTE ROMANO, *Ep. ad Cor.*, 42,4: *Predicando per le campagne e per le città, essi costituivano le loro primizie, provandole per mezzo dello spirito, per farne vescovi e diaconi dei futuri credenti* (cf anche nel primo volume di *Introduzione ai Padri*, o. c. [nella nota 80], p. 70). Si tratta del metodo di evangelizzazione e costituzione della gerarchia locale.

89. Nota l'uso promiscuo di *epískopos, presbýteros*.

90. Sigillo (*sfraghís, sigillum, signaculum*) del Signore: la grazia del battesimo e cresima.

uscendo dalla retta via come cavallo indocile e vigoroso che morde il freno, si gettò con foga nel baratro. 7. E quando poi ebbe perduto la speranza di ottenere ancora da Dio la salvezza, non si contentava più di piccole imprese, ma col farne di grandi, giacché ormai si era perduto una volta per sempre, pensava di poter essere alla pari con gli altri. Li riunì dunque, e organizzò con loro una compagnia di briganti: ed egli fu il loro ben adatto capitano, perché era il più violento, il più sanguinario, il più crudele.

8. Passò del tempo. Sopravvenuta una necessità, invitarono Giovanni.[91] E questi, regolati gli affari per i quali era venuto: «Orsù, o vescovo, — disse — rendimi il deposito che io e Cristo t'abbiamo affidato in presenza della Chiesa, alla quale tu presiedi, e che è stata testimone».

9. Il vescovo rimase dapprima stupito, pensando d'essere stato falsamente denunziato per qualche somma di denaro che egli non aveva ricevuto; da una parte egli non poteva credere ad un deposito non ricevuto, e neppure poteva mettere in dubbio la parola di Giovanni.

«Io ti chiedo — riprese Giovanni — il giovanetto; ti chiedo l'anima di quel fratello».

Il vecchio trasse un profondo respiro e piangendo:

«Quello, — disse — è morto».

«Morto?! E come morto?».

«È morto a Dio, — disse; è diventato un ribaldo, uno scellerato, in una parola, un brigante; ed ora occupa la montagna che sta di fronte alla chiesa con una squadra d'uomini come lui».

10. L'Apostolo si stracciò la veste e con un grande gemito percuotendosi il capo: «Bel custode dell'anima del fratello ho lasciato! Presto, datemi un cavallo e qualcuno che mi guidi». E, così come era, lasciò la chiesa e partì.

11. Giunto al luogo, fu preso dalle sentinelle dei briganti. Senza tentare di fuggire e senza chiedere nulla, si pose a gridare: «Per questo sono venuto, conducetemi dal vostro capo».

12. Questi lo attese in armi. Ma quando ebbe riconosciuto Giovanni che s'avvicinava, preso di vergogna, si diede a fuggire. 13. E l'Apostolo lo seguiva di corsa, dimentico della sua età, e gridava: «Perché mi fuggi, o figlio, fuggi tuo padre, disarmato e vecchio? Abbi pietà di me, o figlio, non avere paura; hai ancora speranza di vita, darò io la mia parola a Cristo per te. Se sarà necessario, io subirò volentieri la morte per te, come il Signore è morto per noi. Per la tua vita darò la mia. Fermati, abbi fiducia: è Cristo che mi ha mandato a te».

91. Il vescovo locale è dunque sottoposto all'autorità dell'Apostolo che ha fondato la chiesa. L'autorità di San Giovanni si estende su tutta la regione intorno ad Efeso.

14. All'udir queste parole, quell'uomo dapprima si fermò e stette con gli occhi bassi; poi gettò le armi; e incominciò a tremare e piangere amaramente. E quando il vecchio gli s'avvicinò, egli lo strinse tra le braccia, gli chiese perdono così come poteva tra i singhiozzi, e fu battezzato una seconda volta dalle sue lacrime. Nel frattempo però teneva nascosta la mano destra.[92] 15. Giovanni gli si fa garante, l'assicura con giuramento che gli ha ottenuto il perdono dal Salvatore; lo prega, s'inginocchia dinanzi a lui, gli bacia la destra, per significare che era già stata purificata dalla penitenza. Poi lo conduce alla chiesa, intercede per lui con moltiplicate preghiere, gli si associa in prolungati digiuni, e affascina la sua anima con le attrattive varie delle sue parole. E, a quanto dicono, non se ne andò via, prima d'averlo rimesso nella Chiesa, offrendoci così un grande modello di vera penitenza, un esempio stupendo di spirituale rinascita[93] e un trofeo della futura risurrezione.

### Sarà dannato solo colui che volontariamente si ostina nel peccato

**42,18.** Chi accoglierà ora sinceramente l'angelo della penitenza, non se ne troverà pentito quando dovrà lasciare il corpo; né si troverà confuso quando vedrà il Salvatore venire nella sua gloria con il suo esercito. Egli non avrà paura del fuoco. Ma se uno vuole continuare a peccare ingolfandosi nei piaceri e preferisce le gioie presenti a quelle della vita eterna e respinge il Salvatore che gli concede il perdono, costui non dia la colpa a Dio, né alle ricchezze, né alle precedenti cadute, ma alla sua stessa anima che volontariamente si getta nella perdizione.

Nella dottrina penitenziale Erma è per Clemente il punto di partenza e quello di arrivo: si può ottenere il perdono di qualsiasi peccato; sono esclusi soltanto coloro *nel cui cuore non è più entrato il pensiero di fare penitenza;*[94] e coloro *che sono volontariamente induriti nel male.*[95]

Il giovane protagonista del racconto si era certamente macchiato di peccati gravissimi, specialmente di omicidio. Con la penitenza egli rinasce spiritualmente: gli sono cancellati tutti i peccati senza distinzione per mezzo di un ministro della Chiesa ed egli è restituito alla comunità ecclesiastica (penitenza ecclesiastica interiormente efficace). Il fatto, narrato da Clemente come un modello di penitenza, dimostra che questo era il pensiero della Chiesa al principio del secolo III: qualsiasi peccato poteva essere rimesso effettivamente dinnanzi a Dio per mezzo dei ministri della Chiesa.

92. È la mano omicida, che tosto Giovanni dichiarerà purificata dalla penitenza e bacerà.
93. *Paligghenesía, ritorno alla vita, rinascita,* come il battesimo che San Giustino chiama *anaghénnesis, rigenerazione* (*I Apol.*, 61,3).
94. ERMA, *Il pastore*, Vis., 3,7,2.
95. *Ivi*, Sim., 8,6,2.

Cf CPG I, 1375-1399; DPAC I, 706-712 s. v. ( MEES M.); QUASTEN, I, 287-314.

## Repertori bibliografici

Indicazioni bibliografiche si trovano nei seguenti lavori, citati in modo completo più sotto nel paragrafo riguardante gli "Studi" e qui indicati in successione cronologica: (VÖLKER W., *Der wahre*, 1952, pp. IX-XIX); MÉHAT A., *Étude*, 1966, pp. 540-562; LILLA S. R. C., *Clement*, 1971, pp. 235-245; BRONTESI A., *La «soteria»*, 1972, pp. XXI-XXV; WYRWA D., *Die christliche*, 1983, pp. 328-337; GALLONI M., *Cultura*, 1986, pp. 150-162; van DEN HOECK A., *Clement*, 1988, pp. 232-247 Utile è la rassegna di alcuni recenti studi fatta da OSBORN E., *Clement of Alexandria. A Review Research 1958-1982*, in "The Second Century" 3 (1983) 219-244.

## Edizioni

1) Ed. complessive: PG 8-9; STÄHLIN O., Leipzig 1905-1909; Leipzig 1936-1939 (GCS); STÄHLIN O. FRÜCHTEL L. - TREU U., Berlin 1985[2] (vol. II, *Stromata*, I-VI), 1970 (vol. III, *Stromata*, VII-VIII, *Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur*, e «frammenti»), 1972 (vol. I: *Protreptico* e *Pedagogo*) ( = GCS).

2) Ed. di opere singole:

*a*) *Protreptico*: BUTTERWORTH G. W., London/New York 1919, Cambridge Mass. 1979[3] ( = Loeb); CATAUDELLA Q., Torino 1940 ( = CPS.G 3); MONDÉSERT C., Paris 1976[4] ( = SC 2[bis]).

*b*) *Pedagogo*: BOATTI A., Torino 1937, rist. 1953 ( = CPS.G 2); Libro I: MARROU H.-I, Paris 1983[2] ( = SC 70); Libro II: MONDÉSERT C., Paris 1965 ( = SC 108); Libro III: MONDÉSERT C., Paris 1970 ( = SC 158).

*c*) *Stromati*: Libro I: riproduzione del testo di STÄHLIN O., Paris 1951 ( = SC 30); Libro II: MONDÉSERT C., Paris 1954 ( = SC 38); Libro V: LE BOLLUEC A., 1981 ( = SC 278); Libro VII: HORT F. J. A. - MAYOR J. B., London/New York 1902.

*d*) *Excerpta ex Theodoto*: CASEY R. P., London 1934; SAGNARD F., Paris 1970[2] ( = SC 23).

*e*) *Eclogae propheticae*: NARDI C., Firenze 1985 ( = BPat 4).

*f*) *Quis dives salvetur* BUTTERWORTH G. W., London/New York 1919, Cambridge Mass. 1979[3] ( = Loeb).

## Traduzioni

*a*) *Protreptico*. In italiano: CATAUDELLA Q., Torino 1940 ( = CPS.G 3); PIERI A., Alba 1967; BIANCO M. G., Torino 1971 ( = ClRel). In inglese: WILSON W., Edinburgh 1867 ( = ANCL 4); BUTTERWORTH G. W., London / New York 1919, Cambridge Mass. 1979[3] ( = Loeb). In francese: MONDÉSERT C., Paris 1976[4] ( = SC 2[bis]). In tedesco: STÄHLIN O., München/Kempten 1934 ( = BKV 7) pp. 71-199.

*b*) *Pedagogo*. In italiano: BOATTI A., Torino 1937, rist. 1953 ( = CPS.G 2); BIANCO M. G., Torino 1971 ( = ClRel). In inglese: WILSON W., Edinburgh 1867 ( = ANCL 4); WOOD S. P., New York 1954 ( = FaCh 23). In francese: Libro I: MARROU H.-I, Paris 1983[2] ( = SC 70); Libro II: MONDÉSERT C., Paris 1965 ( = SC 108); Libro III: MONDÉSERT C., Paris 1970 ( = SC 158). In tedesco: STÄHLIN O., München/Kempten 1934 ( = BKV 7) pp. 204-297; 1934 ( = BKV 8) pp. 7-233. In spagnolo: SARIOL D. J., Madrid 1988.

*c*) *Stromati*. In italiano: PINI G., Milano 1985 ( = LCO.T 20). In inglese: WILSON W., Edinburgh 1867-1869 ( = ANCL 4 e 12); Libro VII: HORT F. J. A. - MAYOR J. B., London/New York 1902. In francese: Libro I: CASTER M., 1951 ( = SC 30); Libro II: MONDÉSERT C., Paris 1954 ( = SC 38); Libro V: LE BOLLUEC A., 1981 ( = SC 278). In tedesco: OVERBECK J. - BERNOUILLI C. A. FRÜCHTEL L.,

Basel 1936; STÄHLIN O., München/Kempten 1936 ( = BKV 17), 1937 ( = BKV 19) 1938 ( = BKV 20).

*d) Excepta ex Theodoto*. In inglese: CASEY R. P., London 1934. In francese: SAGNARD F., Paris 1970² ( = SC 23).

*e) Eclogae propheticae*. In italiano: NARDI C., Firenze 1985 ( = BPat 4).

*f) Quis dives salvetur*. In italiano: PIERI, Alba 1965. In inglese: WILSON W., Edinburgh 1871 ( = ANCL 22,2); BUTTERWORTH G. W., London/New York 1919, Cambridge Mass. 1979 ( = Loeb). In francese: De GENOUDE A., Paris 1839 ( = Les Pères de l'Eglise traduits en français 4), pp. 413-448.

## Studi[1]

BRONTESI A., *La «soteria» in Clemente Alessandrino* ( = AnGr 186), Roma 1972; BROUDÉHOUX J. P., *Mariage et famille chez Clement d'Alexandrie*, Paris 1970; CHADWICK H., *Early Christian thought and the classical Tradition*, Oxford 1966, 31-65; van DEN HOECK A., *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis* ( = SupVigChr 3), Leiden 1988; FLOYD W. E. G., *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Oxford 1971; GALLONI M., *Cultura, evangelizzazione e fede nel "Protreptico" di Clemente Alessandrino* ( = VSen n.s. 10), Roma 1986; JAEGER W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass. 1965, 46-67; KOFFAS A. K., *Die Sophia-Lehre bei Klemens von Alexandrien. Eine pädagogisch-anthropologische Untersuchung*, Frankfurt 1982; LADARIA F., *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980; LILLA S. R. C., *Clement of Alexandria*, Oxford 1971; MEES M., *Die Zitate aus dem neuen Testament bei Clemens von Alexandrien* ( = QVetChr 2), Bari 1970; MÉHAT A., *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie* ( = PatSor 7), Paris 1966; MONDIN B., *Filone e Clemente*, Torino 1969; MORTLEY R., *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973; NARDI C., *Il battesimo in Clemente Alessandrino. Interpretazione di «Eclogae propheticae» 1-26* ( = SEA 19), Roma 1984; ID., *Clemente Alessandrino. Estratti profetici* ( = BPat 4), Firenze 1985; NEYMEYER U., *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert* ( = SupVigChr 4), Leiden 1989, 45-95; PRUNET O., *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966; SMITH M., *Clement of Alexandria and a secret Gospel of Mark*, Cambridge Mass. 1973; VÖLKER W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* ( = TU 57), Berlin 1952; WYRWA D., *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* ( = AKG 53), Berlin-New York 1983; ZANDEE J., *The Teachings of Silvanus and Clement of Alexandria. A new Document of Alexandrian Theology* ( = Memoires de la Société des études orientaux. Ex oriente lux 19) Leiden 1977; ZAPHIRIS G., *Le texte de l'Évangile selon saint Matthieu d'après les citations de Clément d'Alexandrie*, Gembloux 1970.

Cf infine MARKSCHIES C., *Die wunderliche Mär von zwei Logoi... in Logos*, in AA.VV., *Festschrift für L. Abramowski* ( = Beihefte zur "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 67), Berlin 1993, 193-219.

1. Indico i principali studi a partire dal 1965 (con l'aggiunta dell'importante libro del Völker, apparso nel 1952 e l'esclusione degli articoli in riviste).

# ORIGENE

Origene fu uno dei più importanti, profondi e influenti scrittori della Chiesa antica. Mise la sua acuta intelligenza e il suo appassionato cuore al servizio di Dio, della Chiesa, delle anime. Utilizzò la cultura e la filosofia pagana del suo tempo, confutò validamente le pericolose teorie gnostiche, difese la dottrina cristiana dagli attacchi degli avversari, aiutò i cristiani a rendere ragione della speranza che era in loro (cf 1 *Pt* 3,15), li stimolò con la parola e con l'esempio ad una vita perfetta: più che un brillante uomo di lettere o di studio, egli volle anzitutto essere per i suoi discepoli un maestro di spiritualità.

La sua vasta e multiforme opera segna una svolta importante nella storia del dogma cristiano e fissa, per la speculazione successiva, orientamenti e linee di sviluppo che saranno decisive.

Fu un segno di contraddizione durante la sua vita e soprattutto dopo la sua morte (cf le controversie origeniste) per l'arditezza del suo pensiero e l'incomprensione del suo metodo: trattandosi di una teologia "in ricerca", egli preferiva discutere piuttosto che definire, formulare ipotesi diverse piuttosto che sistematizzare una sola tesi. Avversari e seguaci si sono formati alla sua poderosa speculazione, che rappresentò un acquisto perenne per la storia del pensiero filosofico e religioso dell'umanità.

**Un'alba radiosa e promettente**[1]

Origene[2] nacque in Egitto, con ogni probabilità ad Alessandria, verso il 185 da genitori cristiani. Il padre, Leonide, gli diede un'eccellente formazione sia nelle lettere profane sia nella Sacra Scrittura: il ragazzo con la sua vivace e penetrante intelligenza rispondeva pienamente alle aspettative paterne e si applicava con zelo appassionato allo studio della Bibbia. Con ammirazione (e fors'anche con una certa esagerazione propria di uno stile agiografico), Eusebio scrive:

*(Leonide), ancor prima di fargli studiare le discipline greche, lo avviò ad esercitarsi nell'apprendimento delle sane dottrine, esigendo che imparasse a memoria e recitasse brani ogni giorno. Questo non dispiaceva al fanciullo, anzi s'immergeva in questo studio con tanto ardore che non si accontentava di una lettura semplice e ordinaria dei libri sacri, ma vi cercava qualcosa di più e già da allora ne scrutava i sensi più profondi, al punto da mettere in difficoltà il padre col domandargli che cosa la Scrittura divinamente ispirata volesse in realtà esprimere. Il padre esteriormente sembrava rimproverarlo, raccomandandogli di non ricercare niente che fosse al di sopra della sua età o che trascendesse il senso evidente, ma in cuor suo ne gioiva profondamente e rendeva grazie infinite a Dio, causa di tutti i beni, perché l'aveva stimato degno di essere padre di un tale figlio.*

1. Abbiamo numerose fonti di informazione sulla vita e sull'attività di Origene. Un suo fervente discepolo, identificabile in Gregorio Taumaturgo, evangelizzatore della Cappadocia, gli indirizzò, al termine dei suoi studi a Cesarea di Palestina, un *Discorso di ringraziamento*: esso resta per noi un documento prezioso per conoscere il suo metodo d'insegnamento, il programma scolastico e la vita che ivi si svolgeva. Panfilo, allievo di Origene, ed Eusebio di Cesarea — che, alla scuola dello stesso Panfilo, ereditò un'entusiastica ammirazione per il grande Alessandrino — scrissero un'*Apologia* in sei libri, per difenderlo dalle accuse degli avversari: di essa ci è rimasto solo il primo libro nella traduzione latina di Rufino di Concordia. La più completa e importante fonte risulta essere gran parte del 6° libro della *Storia ecclesiastica* del citato Eusebio: le sue informazioni erano dedotte principalmente dall'abbondante epistolario di Origene (di cui restano pochissime lettere). Si possono ricavare ulteriori notizie da altri autori antichi (Girolamo, Fozio...), e in più qualche raro cenno autobiografico presente negli scritti origeniani. Cf NAUTIN P., *Origène. Sa vie et son oeuvre* ( = Christianisme antique 1) Paris 1977 e CROUZEL H., *Origene*, Roma 1986, tr.it., che ho spesso utilizzato e seguito in questa sintesi.

2. Il significato del nome viene generalmente connesso col dio egizio *Horos*, simboleggiante il sole nascente, per cui Origene = "figlio di Horos".
Un'altra etimologia fa derivare la prima parte del nome dall'ebraico «*'ori*», «mia luce» (cf *Sal* 27 (26),1) da cui Origene = "figlio della mia luce" In tal caso si potrebbe considerare il nostro Autore come discendente di giudeo-cristiani della comunità di Alessandria, forse appartenenti all'essenismo, che nei loro testi accordavano un posto importante alla luce: cf BERNARDI J., *L'étymologie du nom d'Origène*, in "BLE" 87 (1986) 83-92.
Inoltre Eusebio, in *H.E.*, 6,10,4, ricorda che Origene ben presto — forse già in vita e senza dubbio dopo la morte — ebbe il soprannome di "*Adamantios*" = "l'indomabile", "l'uomo di acciaio" o "di diamante", in riferimento alla sua prodigiosa attività e al suo grande ascetismo.

*Si dice che spesso egli si fermava vicino al figlio che dormiva; gli scopriva il petto, come se un divino spirito vi dimorasse dentro, e lo baciava con venerazione, ritenendosi felice per quella eccellente prole* (*H. E.*, 6,2,8-10).

## Desiderio di martirio

Verso il 202 si scatenò in Egitto — e contemporaneamente in Africa — una violenta persecuzione contro i cristiani. Leonide fu arrestato e condannato alla decapitazione. Il figlio Origene bramava ardentemente il martirio,[3] ma non poté realizzare questo suo desiderio. Allora scrisse al padre, esortandolo a non recedere dalla suprema testimonianza della fede: *Guardati dal cambiare idea per riguardo a noi* (lettera citata da EUSEBIO, *H. E.*, 6,2,6).

Così avvenne: Leonide fu martirizzato. La nobile figura del genitore e le prove di suprema fedeltà dei martiri segneranno per sempre la vita di Origene. Egli, ricordando con commozione il padre, sentirà la responsabilità di onorarne la memoria con una vita degna e coerente: *Non mi giova a nulla l'aver avuto un padre martire, se io non tengo una buona condotta e non faccio onore alla nobiltà della mia stirpe, cioè al martirio di mio padre e alla testimonianza che l'ha reso illustre nel Cristo.*[4]

## Difficoltà e aiuti

Dopo la decapitazione del padre, i beni familiari furono confiscati e Origene, il primogenito, all'età di circa diciassette anni, con la madre e i sei fratelli si trovò nel bisogno. Poté continuare gli studi per l'aiuto economico fornitogli da una nobildonna che lo accolse nella sua casa.[5]

3. Racconta Eusebio che Origene voleva esporsi ai pericoli ad ogni costo e gettarsi nella battaglia. Poco mancò che venisse ucciso, se la divina Provvidenza, a vantaggio di molti, non avesse ostacolato il suo ardore per mezzo della madre. Ella aveva supplicato il figlio di aver riguardo al suo affetto, ma poiché questi si manteneva fermo nel suo proposito, gli nascose i vestiti e così lo costrinse a rimanere in casa (cf *H. E.*, 6,2,3-5).
4. *In Ez. Hom.*, 4,8. Queste omelie furono tenute tra il 239 e il 242.
5. Ella ospitò pure un eretico di nome Paolo, originario di Antiochia, da lei trattato come un figlio. Ma, — ci riferisce Eusebio (*H. E.*, 6,2,15) — Origene, dando una luminosa prova della sua ortodossia, non acconsentì mai a partecipare alle riunioni di preghiera organizzate da questo eretico e frequentate anche da membri della Grande Chiesa. Il dettaglio riferitoci ha un chiaro intento apologetico: Origene è sì venuto a contatto con l'eresia (gnostica?), ma non l'ha condivisa. Un profondo amore a Cristo e un vivo senso dell'unità della Chiesa gli impediranno ogni inclinazione verso dottrine contrarie ai dogmi cristiani.

Terminati gli studi, poco più che diciottenne, si dedicò all'insegnamento, provvedendo così i mezzi di sussistenza per sé e per la sua famiglia.

**Preposto alla istruzione dei catecumeni**

Considerando la sua vasta e profonda cultura religiosa, il vescovo Demetrio lo chiamò a dirigere la formazione dei catecumeni. Per adempiere pienamente a un tale incarico, egli, poco dopo, abbandonò la sua precedente professione di maestro di grammatica. Anzi vendette i manoscritti di autori greci che possedeva: segno di una totale dedizione al suo apostolato e di una decisa rinuncia agli studi profani (ma più tardi li continuerà, conscio della loro importanza).

Nel frattempo era ripresa la persecuzione, che, sotto il prefetto Aquila e i suoi successori, durerà diversi anni (206-210 circa). I catechisti e lo stesso vescovo Demetrio erano fuggiti. Origene, supplendo ad essi, impartiva ai catecumeni un'istruzione che era preparatoria non solo al cristianesimo, ma spesse volte anche al martirio. Egli con coraggio assisteva, nel carcere e durante il processo, i martiri, alcuni dei quali erano suoi allievi; li accompagnava quando venivano condotti a morte, tanto che egli stesso si trovò più volte in pericolo; ma, protetto dalla grazia divina, riuscì sempre a salvarsi (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,3,1-6). Furono momenti eroici che lasceranno in lui un ricordo indelebile.[6]

**Rigido ascetismo spinto all'estremo**

La sua scuola divenne un centro di formazione non solo intellettuale, ma anche spirituale e morale. Il valore del suo insegnamento e il suo luminoso esempio attiravano un gran numero di persone, come riferisce Eusebio: *Quale è la parola, dicono, tale è la condotta, ed egli dimostrò che quale è la condotta tale è la parola,*[7] *e fu soprattutto*

6. Scriverà Origene una trentina di anni dopo (239-242 circa) nella *In Ier. Hom.*, 4,3: *Allora sì che c'erano dei fedeli, quando avvenivano i martìri generosi e al ritorno dai cimiteri, dove avevamo accompagnato i [corpi dei] màrtiri ci recavamo nelle assemblee e tutta la Chiesa era ivi radunata, senza essere angosciata, e i catecumeni erano catechizzati in mezzo ai martìri e alle morti di coloro che confessavano la verità «fino alla morte»* (*Apoc* 2,10), *senza che essi [i catecumeni] si lasciassero intimidire* (cf *Fil* 1,28), *né turbare nella loro fede nel «Dio vivente»* (*Atti* 14,15). *Allora conoscevamo delle persone che avevano persino visto fatti straordinari e prodigiosi. Allora c'erano dei fedeli, poco numerosi, ma veramente fedeli che percorrevano «la strada stretta ed angusta che conduce alla vita»* (*Mt* 7,14).

7. Proverbio popolare greco (riportato in una versione latina da SENECA, *Ep.*, 114,1: «*Apud Graecos in proverbium cessit: talis hominibus fuit oratio, qualis vita*»); cf anche PLATONE, *Rep.*, III, 400d.

*per questo che, soccorso dalla divina potenza, indusse moltissimi ad emularlo* (*H. E.*, 6,3,7). Il giovane maestro, infatti, conduceva una vita molto austera, con l'intento profondo di uniformarsi in tutto agli insegnamenti evangelici e di realizzare in sé il "martirio spirituale", spingendo all'estremo le pratiche ascetiche. Eusebio le descrive dettagliatamente con tratti che hanno anticipato (e influenzato) il monachesimo primitivo.[8]

Nel suo eccesso di zelo religioso, Origene compì *un'azione che fu prova grandissima di un cuore inesperto e giovanile, ma anche di fede e temperanza*, secondo un'espressione di Eusebio (*H. E.*, 6,8,1). Prendendo alla lettera il versetto di *Mt* 19,12 («Vi sono eunuchi che si sono resi tali per il regno dei cieli»), egli si evirò. Ma nella sua vecchiaia biasimerà questo suo sconsiderato gesto,[9] variamente motivato e interpretato.[10]

8. In *H. E.*, 6,3,9-13: *Per lunghi anni seguì il tenore di vita dei filosofi, rimovendo tutto ciò che poteva alimentare le passioni giovanili. Per tutto il giorno si dedicava ai grandi lavori dell'ascesi, mentre per la maggior parte della notte si applicava allo studio delle divine Scritture, perseverando così in una vita il più possibile filosofica, ora praticando digiuni, ora restringendo il tempo dedicato al sonno che cercava di prendere non su un giaciglio, ma per terra. Pensava che soprattutto si dovessero osservare le parole evangeliche del Salvatore che ci esortano a non possedere due tuniche e non portare sandali* (cf *Mt* 10,10; *Lc* 10,4) *a non affliggersi con le preoccupazioni del futuro* (cf *Mt* 6,34). *Con un ardore superiore alla sua età, egli persistette a vivere nel freddo e nella nudità* (cf 2 *Cor* 11,27), *arrivando al vertice della povertà estrema. I discepoli ne rimasero profondamente colpiti e molti di essi, addolorati per lui, lo pregavano di condividere i loro beni, perché lo vedevano affrontare tante fatiche per l'insegnamento divino , ma egli non rinunciò affatto alle sue austerità. Si dice che per molti anni camminasse senza adoperare assolutamente i sandali e inoltre per lunghissimo tempo si astenne dall'uso del vino e di quegli alimenti che non fossero indispensabili, al punto che rischiò di ammalarsi e di rovinarsi il petto.*
*Dando simili esempi di vita filosofica a chi lo osservava, spinse naturalmente un grande numero di discepoli ad imitare il suo zelo, tanto da attirare ormai con il suo insegnamento, anche tra i pagani che non credevano, persone eminenti per cultura e per filosofia. Avvenne persino che essi, dopo aver accolto sinceramente da lui nel profondo dell'anima la fede nella Parola divina, si distinguessero durante la persecuzione scoppiata in quel tempo, tanto che alcuni di essi furono arrestati e raggiunsero la perfezione col martirio.*
Per "vita filosofica" s'intendeva una "vita ascetica" Anche tra i pagani la filosofia non si limitava ad un semplice esercizio della mente, ma coinvolgeva tutto il comportamento di una persona.

9. Cf *Co. Mt.*, 15,3.

10. I motivi non sarebbero né l'orrore del sesso, né il desiderio di evitare tentazioni contro la castità, ma — al dire di Eusebio — la volontà di realizzare la parola del Signore e di evitare sospetti e calunnie per la sua giovane età e per la frequenza di donne alla sua scuola (*H. E.*, 6,8,2). In tal caso egli avrebbe dovuto farla conoscere, mentre *ebbe cura di tener nascosta la sua azione alla maggior parte dei discepoli che l'attorniavano* (*ibid.*, 6,8,4), anche perché le leggi romane, inasprite da Adriano, condannavano coloro che si castravano volontariamente; inoltre la stessa Chiesa non li approvava.

## Approfondimento negli studi filosofici e biblici

Per svolgere più efficacemente il suo apostolato in mezzo alla gente colta, Origene sentì l'urgenza di ritornare agli studi profani che aveva precedentemente abbandonato: essi erano di grande utilità non solo per un confronto ed un dialogo con pagani ed eretici, ma anche per spiegare le Sacre Scritture e per presentare la fede cristiana all'élite intellettuale di Alessandria. Verso il 215 o poco più tardi, egli frequentò per un certo periodo la scuola di Ammonio Sacca, l'iniziatore del neoplatonismo e maestro di Plotino.[11]

Non trascura però di intensificare anche gli studi biblici: apprende (però superficialmente) la lingua ebraica; ricerca, acquista e mette a confronto codici della Bibbia, sia in ebraico sia nelle varie versioni greche;[12] soprattutto consulta dotti rabbini su passi scritturistici controversi, sul significato letterale e allegorico del testo sacro. Poiché tutta l'attività della sua vita sarà consacrata a Dio, primizia ne sarà la ricerca intorno alle Scritture, particolarmente al Nuovo Testamento (cf ORIGENE, *Co. Io.*, 1,2(4),12).

## Mecenatismo di Ambrogio, uno gnostico convertito da Origene

Probabilmente tra il 215 e il 220 Origene iniziò a redigere le sue prime opere, anche perché era stato amichevolmente sollecitato da Ambrogio, persona molto ricca e colta. Costui gli fornì con generosità i mezzi necessari.[13]

Questo mecenate dimostrava così la sua riconoscenza e il suo entusiasmo verso Origene, che lo aveva convertito dalla gnosi valentiniana all'ortodossia. Tale conversione poteva essere considerata emblematicamente come un significativo risultato del programma intrapreso in Alessandria da Clemente, e forse già prima da Panteno,[14]

11. Cf PORFIRIO, *Contra Christ.*, 3 (citato da EUSEBIO, *H. E.*, 6,19,1-9). Con caratteristiche diverse, Porfirio ne parla ancora nella *Vita Plotini*, 3,24ss e 14,21ss: ma si tratta dello stesso Origene "cristiano" o di un altro, un Origene "pagano"? La questione è discussa, anche, se in genere gli studiosi origeniani sono contrari o almeno diffidenti verso questa dualità, che gli antichi non hanno avvertito, almeno così sembra!

12. Il culmine di questo paziente lavoro di raccolta e di confronto è dato dalla celebre edizione della Bibbia in sei colonne, da cui il nome di *Hexapla*. Essa fu iniziata prima del 217 e finita molti anni più tardi, forse tra il 240/245.

13. Egli mise anche a disposizione di Origene sette tachigrafi (o stenografi), che si avvicendavano ogni ora a scrivere sotto dettatura, e altrettanti copisti e ragazze esperte in calligrafia (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,23,1-2).

14. Sulla "scuola" di Alessandria (*Didaskaleîon*) cf le precedenti pp. 235-236 e le seguenti pp. 297-299.

proseguito poi con intelligenza e zelo da Origene: contrastare il predominio esercitato dagli gnostici in ambienti qualificati dal punto di vista sociale e culturale. Gli eretici, — rilevava il nostro autore — col pretesto di una conoscenza più profonda (*gnosi*), si oppongono alla Chiesa, diffondendo false scritture ed errate esegesi: occorre dunque non tacere, ma contrapporre le dottrine vere e salutari. Perciò, chi è in grado di farlo deve confutare le loro fantasticherie ed esporre la sublimità della predicazione evangelica.[15] Origene svolgerà con tale efficacia questo compito che gli gnostici, dopo il suo intervento, perderanno la loro vantata superiorità intellettuale e regrediranno dalla loro pericolosa espansione.

## Viaggi

Nel frattempo, pur risiedendo abitualmente ad Alessandria, Origene compì vari viaggi, sia per venire a contatto con personaggi famosi del suo tempo o con esperienze religiose e culturali diverse, sia perché richiesto come esperto di questioni dottrinali sul cristianesimo, dato che la sua fama si era diffusa ben oltre i confini dell'Egitto.

Tra il 211 e il 215, sotto il pontificato di Papa Zefirino (198-217), si recò per un breve periodo a Roma, *desiderando vedere l'antichissima Chiesa dei Romani*, secondo le sue stesse parole[16] significative dell'importanza di questa sede.

Verso il 215 o poco dopo, il governatore della provincia d'Arabia,[17] volle informarsi sulla religione cristiana e richiedere il parere dell'illustre Maestro alessandrino su argomenti controversi in materia religiosa, che forse turbavano l'ordine pubblico. Origene svolse rapidamente la missione e ritornò alla sua città.

Ivi, nel frattempo, erano scoppiati gravi tumulti contro l'imperatore Caracalla, che, furente per la cattiva accoglienza, aveva abbandonato Alessandria al saccheggio e al massacro, aveva chiuso le scuole

15. Cf ORIGENE, *Filoc.*, 5,7 = *Co. Io.*, 5 fr. 8.
16. Da una sua lettera citata da EUSEBIO, *H. E.*, 6,14,10. Oltre a questo motivo "religioso" forse anche altri interessi di ordine filosofico e teologico possono aver spinto Origene a tale visita. Roma aveva il prestigio della grande capitale, ove affluivano sia filosofi desiderosi di affermarsi, sia studenti avidi di conoscere: in tale ambiente egli sperava di esercitare un più vasto influsso.
17. Cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,19,15. La provincia d'Arabia comprendeva la Transgiordania e l'Arabia Petrea con capitale Bostra (corrisponderebbe all'attuale Giordania).

e ne aveva esiliato gli insegnanti. In seguito a tali avvenimenti anche Origene, verso il 216, si rifugiò a Cesarea di Palestina, dove i vescovi locali lo considerarono degno di predicare e di interpretare la Bibbia, davanti all'assemblea dei fedeli e alla presenza del vescovo, benché fosse ancora laico. Il vescovo Demetrio protestò per questo fatto, che, nella prassi alessandrina, era contrario alla tradizione,[18] poi richiamò il suo catechista, che ubbidì, e riprese il lavoro con lo zelo di sempre (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,19,16-19). Durante questo soggiorno a Cesarea emerge da una parte la grande stima e considerazione in cui era tenuto Origene dai vescovi siro-palestinesi, ma dall'altra le prime difficoltà e gli iniziali urti col suo vescovo che esploderanno una quindicina di anni dopo.

Anche la madre dell'imperatore Alessandro Severo (222-235), Iulia Mamea, donna profondamente religiosa, ispiratrice di una politica tollerante se non addirittura favorevole al cristianesimo,[19] nei primi anni di regno del figlio, convocò ad Antiochia Origene, noto per la sua straordinaria competenza teologica. Egli *le dimostrò con molti argomenti la gloria del Signore e la potenza dell'insegnamento divino*; poi riprese le sue abituali occupazioni (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,21,3-4).

## Un importante centro culturale: il "Didaskaleîon"

Nei vari anni del suo insegnamento come responsabile dell'istruzione e formazione dei catecumeni, Origene aveva riscosso un grande successo e sempre più numerosi, anche tra i pagani, accorrevano alle sue lezioni. Egli allora, intorno al 220 o forse già qualche anno prima, divise la sua scuola in due livelli: uno di istruzione elementare,

18. Però i vescovi interessati, in particolare Teoctisto di Cesarea e Alessandro di Gerusalemme, controbatteranno con una lettera — che probabilmente sarà stata posteriore a queste vicende e databile nel 231/232 — contestando tale inesatta affermazione e citando come prove casi di uomini ritenuti idonei a rendere un tale servizio ai fratelli e invitati dai vescovi a predicare (cf in EUSEBIO, *H. E.*, 6,19,17-18).

19. La dinastia dei Severi fu caratterizzata da una tolleranza "di fatto" verso il cristianesimo, solo interrotta da brevi — e in qualche caso anche violente — persecuzioni locali, provocate o dalla pressione popolare ostile o dallo zelo di certi governatori che, in base alle vecchie leggi (cf rescritto di Traiano) condannarono i cristiani. Per quanto riguarda Alessandro, numerosi indizi confermano l'atteggiamento filo-cristiano sia dei familiari sia suo: cf SORDI M., *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1984, 98-101, e DAL COVOLO E., *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo* (= BiblScRel 87), Roma 1989.

affidato all'amico Eracla,[20] e uno di istruzione superiore, tenuto da lui stesso.

Il *motivo* di questa suddivisione — dice Eusebio, *H. E.*, 6,15 — era dovuto al gran numero di allievi, tanto che egli, il Maestro non poteva reggere a così intensa attività e gli mancava il tempo necessario per lo studio delle Scritture. Forse anche altri motivi giustificarono o addirittura richiesero una simile decisione. Origene avrebbe sentito l'opportunità di riservare il suo insegnamento personale per quegli allievi più maturi, con cui potesse esprimere liberamente il suo pensiero, senza il timore di essere frainteso o criticato. Ma più probabilmente tale suddivisione corrispondeva ad un atteggiamento mentale dello stesso Maestro: la convinzione che non si potesse impartire indifferentemente un medesimo insegnamento a tutti, in quanto certe nozioni particolarmente difficili si sarebbero rivelate, per i più semplici, non solo inintelligibili, ma peggio ancora dannose: esse dovevano dunque essere riservate ai più progrediti nella perfezione, nello studio e nella capacità di scrutare i misteri.[21]

Gli *argomenti* svolti nei due corsi si diversificavano più sul piano metodologico e quantitativo che su quello dei contenuti: si può ipotizzare che nel corso elementare si accentuasse l'aspetto propedeutico alla fede e che nel corso superiore si approfondissero i dati di essa con lo studio sistematico della Scrittura e con un'esegesi che utilizzava procedimenti ermeneutici e categorie intellettuali in uso presso le scuole filosofiche greche. Si trattava in fondo di una bipartizione che si adeguava alle diverse capacità di poter assimilare le verità di fede. Per quelli che frequentavano il livello elementare era sufficiente la conoscenza e l'accettazione del patrimonio dottrinale espresso e definito dalla tradizione della Chiesa (oggi diremmo i dogmi di fede). Quelli del livello superiore, per un dono divino e per le

20. Eracla aveva frequentato la scuola di Ammonio Sacca, *il maestro di filosofia* (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,19,13), cinque anni prima di Origene, poi era divenuto discepolo di quest'ultimo e si era distinto come *studioso delle cose divine, uomo coltissimo e non ignaro di filosofia* (*ibid.*, 6,15) e per questo fu scelto da lui come suo collaboratore e gli venne affidata l'istruzione preliminare nella "scuola catechetica" verso il 220 (cf *l. c.*). Fu poi ordinato sacerdote e continuò ad interessarsi di filosofia (cf *ibid.*, 6,19,13-14). Quando Origene si trasferì definitivamente a Cesarea, Eracla ne continuò la scuola ad Alessandria. Più tardi, alla morte di Demetrio, gli successe come vescovo (dal 233 al 247 circa). Nei confronti di Origene passò da una cordiale collaborazione ad una aperta ostilità, mantenendo, nei suoi confronti, le misure disciplinari prese dal suo predecessore: cf FOZIO, *Interr. decem*, 9 (= PG 104,1229).

21. Cf NAUTIN P. , *Origène*, o. c., 420 e SIMONETTI M., *Origene catecheta*, in FELICI S. (ed.), *Valori attuali della catechesi patristica* (= BiblScRel 25), Roma 1979, 94.

loro capacità personali, erano in grado di passare dalla semplice definizione della fede ad un approfondito discorso teologico e di affrontare con impegno lo studio di questioni libere, oggetto di ricerca e di discussione.

Gli *obiettivi* a lungo termine che Origene si proponeva con il duplice insegnamento in questa "scuola", soprattutto a livello superiore, si ricollegavano a quelli già presenti (benché in misura e con efficacia minori) nell'attività didattica e letteraria di Panteno e di Clemente. Anzitutto fornire ai cristiani un migliore bagaglio culturale, togliendoli da una situazione di inferiorità intellettuale;[22] in secondo luogo rispondere più adeguatamente alle obiezioni degli eretici, recuperandoli alla verità cristiana; in terzo luogo far breccia tra i pagani, soddisfacendo alle loro sofisticate esigenze intellettuali. Questa politica "culturale" avrà importanti riflessi per la storia del cristianesimo: esso si potrà presentare anche con una dimensione erudita da non temere il confronto con le speculazioni filosofiche e da imporsi anche negli ambienti colti ed elevati, quelli che socialmente ed economicamente "contavano" nella organizzazione politica dell'impero.

L'*atteggiamento della comunità cristiana* verso questa iniziativa fu duplice: alcuni, più aperti e lungimiranti, la favorirono, ma molti altri la osteggiarono. Costoro, sospettosi e diffidenti verso la cultura greca, da essi considerata incompatibile con la fede, accusarono Origene di averla troppo e imprudentemente utilizzata, di essersi confrontato con essa in modo spericolato. Ma il grande Alessandrino continuò l'indirizzo di questa "scuola", caratterizzata da una larga apertura al mondo greco, da una grande libertà di discussione e interpretazione, da una continua sollecitazione e adesione al testo sacro per scoprirne le misteriose profondità.

**Ordinazione sacerdotale a Cesarea di Palestina**

Intorno al 231, Origene fu invitato in Grecia, ad Atene, *per urgenti necessità relative agli affari ecclesiastici* (EUSEBIO, *H. E.*, 6,23,4), forse per confutare certi eretici o per chiarire alcune sue posizioni dot-

22. Si ricordi il disprezzo di Celso per i cristiani, ritenuti gente ignorante e credulona dagli ambienti pagani colti (cf presso ORIGENE, C. *Cels.*, 1,9 e 3,55-59). Possiamo inoltre dire che Origene con la sua politica culturale a favore dei ceti colti porrà le lontane premesse per una svolta a favore del cristianesimo, attuata poi da Costantino, anche con il consenso dei ceti abbienti e intellettuali.

trinali male interpretate e peggio divulgate.[23] Nel passare attraverso la Palestina, probabilmente per fare visita ai suoi amici vescovi, egli fu ordinato sacerdote da Teoctisto di Cesarea con l'accordo di Alessandro di Gerusalemme, senza consultare Demetrio, vescovo da cui ecclesiasticamente l'Alessandrino dipendeva.

Perché questa ordinazione da parte di un vescovo a cui egli giuridicamente non era soggetto? Al dire di Eusebio, i due vescovi palestinesi avevano *ritenuto Origene degno della ricompensa e dell'onore più alto* (*H.E.*, 6,8,4).[24]

## Condanna di Origene da parte di Demetrio

Questo gesto dei vescovi palestinesi aggravò la situazione e suscitò violente reazioni in Demetrio. Questi, verso il 232/233 riunì un sinodo in cui si decise di privare Origene dell'insegnamento e di allontanarlo da Alessandria; poi volle sanzioni più severe: in un successivo sinodo lo fede deporre dal sacerdozio.[25]

Quali motivi avrebbero spinto il vescovo a così gravi decisioni, ad una così aperta ostilità? Giuridicamente egli poteva addurre irregolarità formali.[26] Più probabilmente, Demetrio, che aveva un'alta coscienza della sua autorità, cercava di assicurarsi un indiscusso potere sulla cristianità egiziana e una salda coesione contro la minaccia gnostica: non poteva quindi tollerare accanto a sé la presenza di una personalità prestigiosa, da lui giudicata piuttosto libera nei confronti della gerarchia e troppo avanzata nella sua attività di magistero. Fors'anche pastoralmente egli riteneva inopportuna e imprudente la divulgazione di certe teorie caratteristiche di una teologia "in ricerca."

23. Cf la sua lettera *Agli amici alessandrini*, scritta probabilmente da Atene (ci è conservata in parte da GIROLAMO, *Contra Ruf.*, 2,18-19, e in parte da RUFINO, *De adult. libr. Orig.*, 6-8). In essa egli protestò perché gli era stata attribuita l'erronea opinione che il diavolo si sarebbe salvato e, più in generale, perché certi suoi scritti erano stati alterati.

24. Con questa frase si alludeva ad altri motivi? Essi erano forse indignati contro il loro collega alessandrino che aveva concesso l'"onore" del sacerdozio non ad Origene, ma ad altri, come Eracla, che del grande Maestro era stato discepolo e collaboratore? Forse Teoctisto desiderava assicurargli un punto d'appoggio — oggi diremmo "incardinarlo" — nella sua diocesi? Verosimilmente, essi volevano conferire maggior prestigio e autorità, in vista di una missione da compiere, a colui che già da laico aveva predicato e in tal modo avrebbero evitato per l'avvenire gli aspri rimproveri di vescovi come Demetrio, per presunte irregolarità in questo campo.

25. Cf PANFILO, citato da FOZIO, *Bibl.*, cod. 118.

26. Origene era stato ordinato senza la sua autorizzazione: cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,23,4 e FOZIO, *Bibl.*, cod. 118. Inoltre egli era indegno di accedere al sacerdozio a causa della volontaria mutilazione, palesata e biasimata proprio adesso dal suo vescovo: cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,8,4.

Inquadrata in questo contesto possiamo forse capire la motivazione addotta da Eusebio: l'invidia del vescovo nei confronti del suo brillante catechista: (*Demetrio*), *vedendo che Origene aveva successo ed era un personaggio grande, illustre, esaltato da tutti, provò dei sentimenti umani* (*H. E.*, 6,8,4; cf anche GIROLAMO, *Ep.*, 33,5).

Non pare che ufficialmente siano state sollevate specifiche accuse di carattere dottrinale.[27] Purtroppo però si erano acuiti i contrasti suscitati dalla pubblicazione di alcune opere, erano aumentate reazioni e diffidenze verso certe posizioni troppo aperte alla cultura greca, verso ardite speculazioni teologiche (incomprese dal gran pubblico), verso la libertà di interpretazione e di ricerca.[28] In una parola, la dottrina di Origene e soprattutto il suo metodo erano al centro di vive polemiche. Al suo ritorno da Atene, egli, vedendo che la sua situazione era ormai insostenibile e desiderando salvaguardare l'unità e la pace nella Chiesa egiziana, preferì abbandonare Alessandria e ritirarsi a Cesarea di Palestina. Tutti questi avvenimenti lo lasciarono profondamente addolorato,[29] però sopportò con rassegnazione la dura prova.[30]

Origene sperò in un trattamento migliore e in una riabilitazione, quando, verso il 233, morto Demetrio dopo 43 anni di episcopato, fu eletto vescovo il suo ex-amico e collaboratore Eracla (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,26). Ma anche costui non gradiva la presenza di una personalità così spiccata come quella del suo antico Maestro e, perseverando nella linea di accentramento gerarchico del predecessore, mantenne la condanna.[31]

27 Su questo punto nessuno dei tre principali scrittori antichi che ci informano su questi avvenimenti (Eusebio, Girolamo, Fozio) adduce motivi dottrinali, anzi Girolamo — ancora entusiasta per Origene, prima di passare al campo avversario — è molto esplicito: *Roma stessa riunì un senato contro quest'uomo [= Origene], non per una innovazione nel dogma, né per motivi d'eresia (...), ma perché essi non potevano sopportare la gloria della sua eloquenza e della sua scienza; quando egli parlava, tutti sembravano muti* (*Ep.*, 33,5).

28. In questo periodo erano già state divulgate alcune opere come: il trattato *Sui Principi* (di cui ora possediamo solo la traduzione latina di Rufino), o quella *Sulla Resurrezione* o gli *Stromati* (di cui sussistono pochi frammenti), alcuni commenti a libri scritturistici, come il *Co. Gen.* e *Co. Ps.* 1-25 (di questi sono pervenuti alcuni brani) e i primi cinque libri del *Co. Io.* (ci è stato tramandato il 1 e il 2 e frammenti del 4 e del 5) e altri scritti minori (di cui abbiamo solo il titolo e l'indicazione dell'argomento svolto).

29. Sentiva che era stato ingiustamente condannato (cf in *In Lev. Hom.*, 14,3), che il suo avversario aveva scatenato *una guerra crudelissima* contro di lui, radunando *tutti i venti della malvagità d'Egitto* (*Co. Io.*, 6,2(1),9).

30. Cf *Co. Io.*, 6,2(1),9-10. Origene, imitando il divino Maestro, pregò per i suoi avversari: *Noi dobbiamo dimostrare più pietà che odio nei loro riguardi, pregare per essi piuttosto che maledirli* (cf *Lc* 6,27-28). *Infatti noi siamo stati creati per benedire e non per maledire* (da una sua lettera citata da GIROLAMO, *Contra Ruf.*, 2,18).

31. Cf GENNADIO, *Vir. ill.*, 33, e FOZIO, *Interr. decem*, 9.

**Secondo periodo della sua vita: a Cesarea di Palestina**

Origene dunque, dal 233 in poi, si stabilì definitivamente a Cesarea di Palestina, ove fu accolto volentieri dal vescovo locale, che *gli lasciò tutta la libertà per insegnare* (FOZIO, *Bibl.*, cod. 118). Come Teoctisto, si comportò anche Alessandro di Gerusalemme. Ambedue, sottolinea Eusebio, *si affidarono costantemente a lui come all'unico loro Maestro e gli concessero di spiegare le divine Scritture e di esercitare altri uffici relativi alla dottrina ecclesiastica* (*H. E.*, 6,27).

Dall'amara esperienza subita ad Alessandria, egli trasse conseguenze positive: un maggior equilibrio nell'esporre certe dottrine e un prudente adattamento al livello degli uditori, un più concreto senso di Chiesa e un continuo accrescimento delle sue preoccupazioni pastorali.

Riprese l'insegnamento, aprendo una nuova "scuola" e facendo di Cesarea un fiorente centro di studi, fornito di una ricca biblioteca. Un celebre allievo ne fu, per cinque anni, dal 233 al 238 circa, Teodoro, il futuro Gregorio Taumaturgo, originario del Ponto.[32] Egli, col fratello Atenodoro, aveva rinunciato agli studi di diritto a Berito (l'odierna Beirut) per seguire le lezioni di Origene a Cesarea. Nel congedarsi pronunziò per il Maestro un discorso d'addio e di ringraziamento ( = *Ringr. Or.*), che rimane per noi un'importante documentazione sull'insegnamento che vi si impartiva ed una entusiastica testimonianza sull'ambiente scolastico. La parola di Origene esercitava un fascino particolare su di loro, quando parlava del Verbo, e suscitava un profondo senso d'amicizia:

*Come favilla lanciata in mezzo al nostro animo, ecco che si illuminò e divampò in noi l'amore del Verbo santo e amabilissimo, che per la sua ineffabile bellezza attira a sé tutti gli uomini. Profondamente ferito da questo amore, io mi lasciai persuadere ad abbandonare tutti gli affari e gli studi che ci sembravano convenienti, tra gli altri, il mio stesso bel diritto, la mia patria, i miei familiari, quelli di qui e quelli per cui eravamo*

32. Di Gregorio (210/213 - 268/275) e del fratello scrive EUSEBIO: *Tra loro [ = gli allievi stranieri che avevano lasciato la patria] conosciamo come particolarmente illustri Teodoro, chiamato anche Gregorio, che ora è un vescovo famoso, e il suo fratello Atenodoro. Ambedue erano molto appassionati per lo studio delle discipline greche e romane. Ma Origene infuse loro l'amore per la filosofia [ = la vita morale ed ascetica], li esortò a mutare il loro primo interesse in amore per l'ascesi divina. Avendo vissuto con lui per cinque anni interi, fecero tali progressi nella perfezione divina, che ancora giovani, furono ritenuti degni dell'episcopato nelle Chiese del Ponto* (*H. E.*, 6,30). Atenodoro fu eletto vescovo di una sede, di cui non è stato precisato il nome; Gregorio, vescovo di Neocesarea del Ponto, divenne famoso per i suoi miracoli (da cui l'appellativo di "Taumaturgo"). Oltre al *Discorso di ringraziamento*, gli sono attribuite alcune opere di carattere dogmatico e una *Ep. canonica*.

*partiti. Una sola cosa mi stava a cuore e mi era gradita e cara: la filosofia e la sua guida, questo uomo divino* (*Ringr. Or.*, 6,83-84).

Per essere iniziati a questa "filosofia" (termine che designa la vita morale e ascetica), occorreva dapprima una purificazione o correzione della propria mentalità e del modo di vivere (tali premesse erano richieste anche da filosofi pagani come Pitagora e i neo-pitagorici). Dialogando coll'allievo, interrogandolo sulle motivazioni profonde del proprio agire, Origene era per lui non solo un insegnante, ma soprattutto un educatore. Egli sapeva trasformare le anime che si affidavano a lui:

*Quando ebbe notato in noi qualcosa che non era improduttivo o inutile, ma che poteva dar frutto, si mise a vangare, a rinvangare, ad innaffiare, a smuovere, a porre in opera tutta la sua arte e tutte le sue cure per lavorarci. Spine e cardi,*[33] *erbe e arbusti selvatici d'ogni specie che la nostra anima lussurreggiante produceva e buttava fuori come una foresta vergine, in quanto era disordinata e temeraria, tutto egli tagliava e strappava con le sue ammonizioni e le sue proibizioni. Ci raddrizzava alla maniera di Socrate, ci domava con la sua parola, quando ci vedeva impazienti del freno, come puledri selvaggi, saltare fuori strada e scorazzare qua e là, finché, usando una certa persuasione o una certa costrizione, le parole della sua bocca, come un morso, non ci avessero resi quieti. All'inizio, ciò non avveniva senza pena né senza dolore: non eravamo ancora abituati né esercitati a seguire la ragione; egli tuttavia, formandoci con i suoi discorsi, un po' alla volta ci purificava* (*Ringr. Or.*, 7,95-98).

Dopo questa preliminare purificazione e contemporaneamente all'educazione morale, si impartivano lezioni che tenevano conto di tutte le scienze del tempo. Il programma iniziava con un ciclo di corsi propedeutici, modellati all'incirca sul tradizionale insegnamento enciclopedico ed era poi coronato dagli studi "teologici" In un primo tempo, dunque, gli allievi si dedicavano ad esercizi di logica e di dialettica alla maniera socratica; passavano poi allo studio delle scienze della natura (fisica, geometria, astronomia), in esse ricercavano il piano creativo e l'azione provvidenziale di Dio: le consideravano quindi da una prospettiva religiosa. In seguito apprendevano l'etica, incentrata sulle quattro virtù classiche secondo i filosofi greci: prudenza, temperanza, giustizia, fortezza. Il maestro voleva formare non solo alla teoria, ma anche alla pratica, altrimenti la morale diventava una *disciplina vana e inutile, se la parola è separata dagli atti* (*Ringr. Or.*, 9,123). Al termine del primo ciclo, con cui gli studenti avevano esercitato il loro spirito critico in modo continuo e graduale ed avevano acquisito

33. Cf *Gen* 3,18.

una formazione scientifica, essi intraprendevano lo studio della "teologia", la suprema e sovrana scienza per Origene. Dapprima, con larghezza di spirito, egli, in pre-lezioni, faceva leggere e spiegava le opere di tutti i filosofi e i poeti pagani che avevano parlato di Dio, eccettuati gli atei:

*Egli non ci faceva studiare un solo sistema filosofico, ma li passava in rassegna tutti, non volendo lasciarci ignorare alcun principio della filosofia ellenica. Lui stesso vi si addentrava, precedendoci, conducendoci per mano come durante un viaggio, nel caso che avessimo incontrato qualche tortuosità, qualche insidia, qualche sofisma. Allora egli, da uomo esperto, avvezzo a tali difficoltà, con una vasta conoscenza per avere lungamente frequentato le opere filosofiche, restava sicuro di sé, a testa alta, e, tendendo le mani agli altri, li salvava, come se traesse fuori dall'acqua persone che stanno per essere sommerse. Sceglieva tutto quello che ciascun filosofo aveva insegnato di utile e di vero e ce lo proponeva. Escludeva gli errori e, tra gli altri, soprattutto quelli che colpiscono la pietà fra gli uomini. Trattando questi argomenti, egli ci consigliava di non attaccarci ad alcun filosofo, anche se ritenuto molto saggio da tutti gli uomini, ma solo a Dio e ai suoi profeti* (*Ringr. Or.*, 14-15,170-173).

Questo eclettismo aveva anche una profonda motivazione in riferimento al cristianesimo: non fidarsi ciecamente di una qualsiasi guida umana, in modo quasi idolatrico, perché solo il Verbo divino ci svela la verità completa e definitiva. Così tutto lo studio enciclopedico e filosofico non era che una preparazione a quello biblico. Qui il Maestro rivelava non solo la sua grande erudizione, ma soprattutto le profondità delle sue intuizioni religiose, a volte dei suoi afflati mistici:

*Egli stesso spiegava e interpretava i passi oscuri ed enigmatici, quali si incontrano spesso nelle Scritture Sacre (...). Egli risolveva e chiariva gli enigmi che incontrava, perché sapeva ascoltare Dio e comprenderlo. Forse queste parole non avevano per lui nulla di tortuoso o di incomprensibile: infatti egli è il solo tra tutti gli uomini oggi esistenti, che io conosco personalmente o di cui ho sentito parlare, ad essersi esercitato ad accogliere nella sua anima gli oracoli luminosi e puri e ad insegnarli agli altri. Infatti l'Autore di tutte le cose, quello che si fa intendere nei profeti amati da Dio e che ispira ogni profezia, ogni discorso mistico e divino, l'onorava come un amico e l'aveva costituito suo interprete (...). Quest'uomo ha ricevuto da Dio il più grande dono e dal cielo un destino mirabile: essere l'interprete delle parole di Dio presso gli uomini; comprendere le cose di Dio come se Dio gli parlasse; spiegarle agli uomini, affinché le comprendano. In tal modo nulla era per noi ineffabile, né nascosto, né inaccessibile; noi potevamo capire ogni parola, barbara o greca,*

*misteriosa o palese, divina e umana, poiché in tutta libertà potevamo percorrere ogni cosa, scrutare tutto, saziarci e godere di tutti i beni dell'anima. Fosse pure stata un'antica dottrina di verità o qualsiasi altra cosa comunque la si voglia chiamare, noi ci soffermavamo e ne ricavavamo in piena libertà riflessioni magnifiche e meravigliose. In una parola, tutto ciò era per noi veramente un paradiso, imitazione del grande paradiso di Dio* (*Ring. Or.*, 15,174-176.181-183).

Nell'ambiente della "scuola," con ogni probabilità, si conduceva una certa vita comunitaria, quasi monastica, da parte di Origene e dei suoi collaboratori ed allievi, alternando il lavoro intellettuale e la preghiera.[34] Questo "Didaskaleîon" era soprattutto una scuola di vita interiore per formare l'allievo alla spiritualità: Origene è appunto ricordato e ammirato da Gregorio più come uomo di Dio, maestro di anime, modello di coerenza e testimonianza umana e cristiana, che non come persona dal sapere enciclopedico o dalla profonda speculazione.

L'indirizzo fondamentale di questa scuola sarebbe stato quello "missionario": si rivolgeva principalmente a giovani pagani, aperti alla verità e, in certa misura, simpatizzanti del cristianesimo; ad essi Origene presentava una versione cristiana dei problemi filosofici, secondo gli schemi abituali (sopratutto dei Medio-platonici e degli Stoici), adattandosi al vocabolario religioso ed etico del suo tempo. Se poi gli allievi liberamente chiedevano il battesimo e si convertivano, potevano seguire l'insegnamento catechistico e approfondire il discorso teologico in senso propriamente cristiano.

Oltre l'insegnamento e, col prezioso aiuto del suo mecenate Ambrogio, la pubblicazione di opere — soprattutto commenti e spiegazioni a libri scritturistici — Origene, nella sua qualità di sacerdote, svolse una regolare attività di predicazione, rivolgendosi ad un uditorio più vasto di quello scolastico. Egli, particolarmente verso la fine della sua vita, permetterà che le sue omelie siano stenografate e pubblicate (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,36,1). Quando poi scoppia la persecuzione di Massimino il Trace (235-238), che, secondo Eusebio, colpisce soprattutto i capi delle Chiese, perché *responsabili dell'insegnamento evangelico* (*H. E.*, 6,28), il grande Alessandrino scrive una *Esortazione al Martirio*, per confortare Ambrogio e Protocteto, sacerdote di Alessandria, minacciati di arresto e di morte.

34. Cf GREGORIO TAUMATURGO, *Ringr. Or.*, 16,196: *Là giorno e notte risuonavano lodi sacre, inni, canti e intrattenimenti mistici. Una luce, simile a quella del sole* (cf *Apoc* 21,23-25) *vi brilla continuamente. Di giorno, in verità, noi viviamo nella familiarità dei misteri di Dio e di notte siamo immersi nei ricordi di ciò che la nostra anima aveva visto e fatto durante il giorno*; cf anche *ibid.*, 16,189.

## Viaggi e interventi a difesa dell'ortodossia

Le Chiese d'Oriente continuarono ad avvalersi e ad apprezzare l'opera di Origene, il cui prestigio e la cui autorità non erano sminuiti, anche dopo la condanna di Demetrio. Firmiliano, vescovo di Cesarea di Cappadocia, lo invitò nel suo territorio *per l'utilità delle Chiese*, e, interessato al suo insegnamento, passò qualche tempo *presso di lui in Giudea, per perfezionarsi nelle cose divine* (EUSEBIO, *H. E.*, 6,27).

Data la sua competenza teologica, Origene è convocato più volte al seguito di vescovi per difendere l'ortodossia. Verso il 244, a Bostra, nell'Arabia (l'attuale Giordania), sostenne una vittoriosa disputa con Berillo, vescovo di questa città, il quale tendeva all'eresia modalista e adozionista.[35] Sempre in Arabia, tra il 244 e il 249, egli confuta l'opinione di certi cristiani (gli "*thnetopsychiti*"), i quali sostenevano che l'anima umana muore col corpo e che al momento della risurrezione rivivrà con lui (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,37). Ancora in Arabia, con ogni probabilità, e verso lo stesso periodo, si svolse un sinodo radunato attorno al vescovo Eraclide, le cui opinioni teologiche erano sospettate di modalismo e di adozionismo (come quelle di Berillo). Origene, invitato a questo raduno, interrogò rispettosamente il vescovo sulle sue idee, poi espose e chiarì la dottrina trinitaria delle relazioni tra il Padre e il Figlio e quella riguardante l'anima umana.[36]

## L'eroica testimonianza di fede e la morte

La maggior parte del tempo a Cesarea era stata da lui trascorsa nella meditazione, nello studio, nella predicazione, nell'insegnamento e nella pubblicazione di opere. La persecuzione dell'imperatore Decio (249-251) mise brutalmente fine a questa prodigiosa e multiforme attività. Verso il 250 il grande Maestro fu arrestato e, nonostante la sua avanzata età, fu torturato perché rinnegasse la fede: il giudice non ne voleva la morte, ma l'apostasia, perché questa avrebbe avuto un notevole effetto tra i cristiani, data la celebrità del personaggio. Ma

35. Berillo sosteneva che il Salvatore *non era preesistito secondo un proprio modo di essere prima della sua inabitazione tra gli uomini e non possedeva una propria personalità divina, ma solo quella del Padre che abitava in lui* (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,33,1). Origene corresse le sue errate tesi e lo riportò alla verità (cf *ibid.*, 6,33,2).

36. Di questa *Disputa* abbiamo il resoconto in un papiro scoperto a Toura presso il Cairo nel 1941.

egli, temprato da una vita di ascesi e sostenuto dalla potenza e dall'amore di Dio, non cedette, anzi incoraggiò e confortò anche gli altri.[37]

Forse in questa occasione, Origene ricevette da Dionigi, suo ex-discepolo succeduto ad Eracla nella sede episcopale di Alessandria nel 247 circa, una lettera esortativa *Sul martirio* (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,46,2): testimonianza di simpatia e di comprensione in un momento di prova e fors'anche di riconciliazione con quella Chiesa da cui era stato allontanato circa diciotto anni prima.

Alla morte dell'imperatore nel 251, Origene, eroico "confessore" della fede e quasi martire, fu liberato, ma la sua salute era irrimediabilmente rovinata. Poco dopo *a sessantanove anni compiuti*[38] egli morì, probabilmente nel 254 a Cesarea, o, secondo un'altra tradizione (meno attendibile) a Tiro. In questa città della Fenicia, fino al XIII sec. era ancora visibile la sua tomba presso l'altare maggiore della primitiva cattedrale.

## Opere

La produzione letteraria di Origene fu immensa, forse la più vasta di tutta l'antichità pagana e cristiana: un lungo elenco delle sue opere — e ancora incompleto — ci è fornito da Girolamo.[1] Essa, frutto del suo genio, animata

37. Eusebio così ce ne descrive le prove e l'eroico coraggio: *Quali e quante vicissitudini subì Origene durante la persecuzione e quale ne fu l'esito, quando il malvagio demonio lo aggredì con tutte le sue forze e lottava contro di lui con ogni macchinazione e potere, scegliendolo a speciale bersaglio fra quanti allora assaliva; quali e quante sofferenze, catene e torture, supplizi nel corpo, supplizi col ferro e nelle profondità del carcere subì quest'uomo per la parola di Cristo; e come, per numerosi giorni, egli ebbe i piedi stirati nei ceppi fino al quarto foro; con quale coraggio affrontò la minaccia del rogo e tutte le altre prove che gli furono inflitte dai nemici e quale ne fu per lui il risultato, allorché il giudice si sforzava con tutti i mezzi possibili di evitarne la morte; e dopo ciò, quali parole piene anch'esse di utilità egli lasciò per quanti avevano bisogno di essere riconfortati, le numerosissime lettere di quest'uomo lo confermeranno in modo veritiero e preciso* (*H. E.*, 6,39,5).

38. Cf EUSEBIO, *H. E.*, 7,1. È priva di ogni fondamento storico la leggenda dell'apostasia di Origene (durante la persecuzione di Decio), propalata da EPIFANIO, *Pan.*, 64,1,4-5: un apostata infatti non avrebbe certo avuto la sepoltura in una cattedrale, né Girolamo, divenuto amico di Epifanio e conseguentemente nemico di Origene, avrebbe potuto scrivere di quest'ultimo, dopo averne denunciato gli errori attribuitigli: *Non imitiamo i difetti di una persona di cui non possiamo copiare le virtù* (*Ep.*, 84,9).

1. Girolamo nella *Ep.*, 33,4 enumera circa 800 titoli: tale elenco, benché incompleto, con ogni probabilità si riferisce alle opere che lui stesso aveva visto nella biblioteca di Cesarea. Eusebio parla di circa 2.000 libri (questa lista è andata perduta: ad essa accenna GIROLAMO, *Contra Ruf.*, 2,22). Epifanio calcola circa 6.000 libri (cf *Pan.*, 64,63,8. Per un esame della lista delle opere di Origene, cf NAUTIN P., *Origène*, o. c., 225-261, e più sinteticamente CROUZEL H., *Origene*, o. c., 66-81.

dall'amore per Dio e dallo zelo per le anime, aiutata dalla generosità di amici e di discepoli, si esplicò principalmente nel campo esegetico e speculativo. Purtroppo, a causa della mole stessa, dell'usura del tempo e soprattutto delle ripetute condanne alla memoria di Origene, — in particolare quella del 553 — molte opere sono andate perdute. Di quanto rimane, parte ci è pervenuto nell'originale greco, parte si è salvato solo nella traduzione latina, parte è individuabile in frammenti e citazioni riportate da autori posteriori.

## a) OPERE SULLA SACRA SCRITTURA

### 1) Critica testuale: la *Hexapla* (Bibbia in sei colonne).

Come base per l'attività esegetica, Origene ritenne necessario stabilire un testo sicuro e valido: siccome abitualmente nella Chiesa ci si serviva dell'autorevole versione alessandrina dei LXX, egli ne verificò la consistenza e la confrontò con le altre traduzioni greche. In sei colonne affiancate (donde il nome *Hexapla*), riportò tutto il testo del VT: l'ebraico in caratteri ebraici, la sua traslitterazione in greco, le versioni greche di Aquila, di Simmaco, dei LXX, di Teodozione.[2] Per altri libri — come i *Salmi* — furono aggiunte altre tre versioni scoperte dallo stesso Origene, chiamate la *Quinta*, la *Sesta* e la *Settima* (per cui le colonne erano nove = *Enneapla*). Nella colonna dei LXX, usando speciali segni critici, derivanti dai grammatici alessandrini, Origene indicò con un *obelos* ( ÷ ) le aggiunte e con un *asterisco* le lacune dei LXX rispetto al testo ebraico (lacune che dovevano essere completate con una delle altre versioni greche, soprattutto quella di Teodozione). Questa opera monumentale,[3] veramente degna della filologia alessandrina, costituì una novità per l'ambiente cristiano, rappresentando il primo tentativo di fissare un testo critico per il VT.

2. Aquila, un ebreo del tempo di Adriano (117-138) e forse discepolo di Rabbi Aqiba, fece una traduzione greca della Bibbia molto letterale. Simmaco, appartenente forse alla setta degli ebioniti, visse all'epoca di Settimio Severo (193-211), tradusse liberamente il testo ebraico. Teodozione esplicò la sua attività di traduttore al tempo di Commodo (180-192): la sua versione concorda moltissimo con quella dei LXX.

3. Sembra che essa, nella sua interezza, sia stata edita in un solo esemplare e sia rimasta nella biblioteca di Cesarea per vari secoli. Fu ancora consultata da Eusebio e Girolamo, poi con ogni probabilità andò distrutta nel 638 circa, quando la città fu occupata dagli Arabi. Di essa sussistono solo numerosi frammenti. Furono trascritte soprattutto le traduzioni greche in quattro colonne affiancate ( = *Tetrapla*); quella dei LXX, accresciuta con i prestiti delle altre versioni indicati dai segni critici, fu copiata più volte (Eusebio ne fece fare 50 esemplari su richiesta dell'imperatore Costantino: cf *Vita Const.*, 4,36-37) ed è l'unica pervenutaci per intero.

Origene intraprese tale paziente e immenso lavoro con lo scopo di ritrovare il testo primitivo della versione dei LXX e delle altre traduzioni (al di là degli errori dei copisti): cioè l'originale ebraico. Questo avrebbe facilitato le discussioni nelle controversie con gli Ebrei, con gli gnostici, con gli eretici. Soprattutto egli pensava che la Parola di Dio andasse fedelmente trasmessa, senza alterazioni, nella sua letteralità, per poter essere poi esattamente interpretata.

2) Scritti esegetici: furono suddivisi già dagli antichi[4] in tre categorie:

a) *Commentari*: sono spiegazioni a livello "scientifico" di libri biblici, quasi versetto per versetto, in forma minuziosa, vasta e profonda con note di carattere filologico, con disquisizioni dottrinali e con indicazioni dei vari significati (letterale, allegorico, mistico...). Essi rispecchiano l'attività scolastica di grado superiore di Origene e rappresentano il culmine della sua attività esegetica. Nessuno ci è giunto integralmente; sono rimasti, nell'originale greco, 9 libri su 32 del *Commento a Giovanni*,[5] che può essere considerato il capolavoro origeniano; 8 libri su 25 e una traduzione-riduzione latina del *Commento a Matteo*,[6] più pastorale e meno mistico del precedente. Nella versione latina di Rufino ci sono stati conservati 3 libri e probabilmente una parte del 4° su 10 del *Commento al Cantico dei Cantici*:[7] esso ha avuto un considerevole influsso nell'antichità e nel Medioevo, soprattutto per quanto riguarda la letteratura mistica. Del *Commento ai Romani* possediamo la traduzione latina, sempre di Rufino, in 10 libri (nell'originale erano 15) e ampi frammenti greci restituitici dai papiri

4. Cf GIROLAMO, *Hom. Orig. in Ez.*, praef. (= PL 25,585-586, oppure PG 13,665-666).
5. Il *Co. Io* fu iniziato ad Alessandria intorno al 225 e terminato (dal 6° in poi) a Cesarea. Ci sono pervenuti i libri 1°, 2°, 6°, 10°, 13°, 19° (incompleto), 20°, 28°, 32°, oltre a numerosi frammenti.
6. Il *Co. Mt.* fu composto a Cesarea verso il 246. Possediamo nell'originale greco i libri dal 10° al 17° (commenta *Mt* 16,36-22,33) e nella anonima versione-riduzione latina, databile tra il V e il VI sec., il commento da *Mt* 16,13 a 27,77: è la *In Mt. Series*.
7. Il *Co. Cant.* fu scritto intorno al 240 per metà ad Atene e per il resto a Cesarea. I libri rimastici nella traduzione latina spiegano *Cant* 1,1-2,15: in essi Rufino ha tralasciato precisazioni scientifiche che, a suo parere, interessavano poco i lettori latini. Girolamo considerava quest'opera come la più importante e la più riuscita di tutta l'attività esegetica di Origene (cf il suo *Hom. Orig. in Cant.*, praef.: *Se con le altre opere Origene ha superato tutti gli altri, col [Commento al] Cantico dei Cantici ha superato se stesso*; questo giudizio viene richiamato anche da Rufino nella *praef.* alla traduzione di *Perì Archôn*). Oltre alla traduzione latina sono pervenuti frammenti in *Filoc.* 27 (su *Cant* 1,5) e nelle *Catene* greche di Procopio di Gaza.

di Toura.[8] Risulta inoltre che egli compose altri *Commenti* a libri biblici, ma essi sono andati perduti o ne sussistono solo più rari frammenti.[9]

b) *Omelie*: erano sermoni che interpretavano testi scritturistici in un modo più divulgativo e didascalico rispetto ai *Commenti*, adattandosi ad un pubblico composito; erano il frutto della sua predicazione — molto frequente e, in certi periodi, anche giornaliera — soprattutto a Cesarea di Palestina. Si conoscevano 574 *Omelie*, con le quali egli commentava più o meno sistematicamente quasi tutti i libri biblici: a noi ne restano circa 300: poche in greco, la maggioranza in traduzioni latine di Rufino o di Girolamo.[10]

c) *Scoli*: sono brevi spiegazioni o note su singoli passi particolarmente interessanti o difficili. Tali *Scoli* furono riuniti in raccolte, ma nessuna ci è pervenuta per intero. Molto di questo materiale è confluito nelle *Catene*, o in opere di autori posteriori, e spesso è difficilmente identificabile.[11]

8. Il *Co. Rom.* fu composto verso il 243 a Cesarea. La traduzione-rielaborazione di Rufino è libera e riassuntiva, ma sostanzialmente fedele, e si estende all'insieme dell'opera. I frammenti greci scoperti a Toura nel 1941 riportano gran parte dei libri 5° e 6° dell'originale (corrispondenti al 3° e 4° di Rufino, interpretano *Rom* 3,5-5,7) e permettono di dare una valutazione fondamentalmente positiva della versione di Rufino. Altri importanti frammenti greci sono presenti in *Filoc.* 9 e 25. Lo storico Socrate in *H. E.*, 7,32 segnala un passo — omesso da Rufino — contenuto nel 1° libro e riguardante Maria "*Theotókos*"

9. Per il VT si tratta dei *Commenti* ai primi capitoli della *Genesi* in 12 libri, ai *Salmi* in 46 libri, ai *Proverbi* (frammenti nella *Apologia* di Panfilo) in 3 libri, alle *Lamentazioni* (frammenti nella *Catene sull'Ottateuco* di Procopio di Gaza) in 5 libri, a *Ezechiele* in 29 libri, ai Dodici profeti minori (frammenti nella *Filoc.*) in almeno 26 libri, a *Isaia* in 30 libri. Per il NT: *Commenti* a *Luca* in 15 libri, ai *Galati* in 5 libri, agli *Efesini* in tre libri, ai *Filippesi* in 1 libro, ai *Colossesi* in 2 libri, ai *Tessalonicesi* in 3 libri, agli *Ebrei* in vari libri, a *Tito* in 1 libro, a *Filemone* in 1 libro. Frammenti di questi *Commenti* ci sono stati tramandati da Panfilo, Eusebio, Epifanio e dalle *Catene*.

10. In greco 20 omelie su *Geremia* (per 12 abbiamo anche una traduzione latina di Girolamo), una su 1 *Sam* 28,3ss (sulla negromante di Endor). Nella versione latina di Rufino: 16 sulla *Genesi*, 13 sull'*Esodo*, 16 sul *Levitico*, 28 sui *Numeri*, 26 su *Giosuè*, 9 sui *Giudici*, 9 sui *Salmi* *36.37.38*, una su 1 *Sam* (però potrebbe essere di Rufino). Nella traduzione latina di Girolamo: 2 sul *Cantico*, 9 su *Isaia*, 14 su *Ezechiele*, 39 su *Luca*. Secondo alcuni studiosi, anche 74 *Omelie* sui *Salmi* finora attribuite a Girolamo, sarebbero di Origene; Girolamo, come traduttore latino, le avrebbe semplicemente adattate: cf PERI V., *Omelie origeniane sui Salmi*. Contributo all'identificazione del testo latino ( = StT 289), Città del Vaticano 1980.

11. Origene scrisse *Scoli* sull'*Esodo*, sul *Levitico*, sui *Salmi* (da 1 a 15), su *Isaia*, sull'*Ecclesiaste*, su *Giovanni*, ecc. Di dubbia autenticità sono gli *Scoli* sull'*Apocalisse*.

## b) OPERE NON ESEGETICHE

### 1) Dogmatiche

a) *Perì Archôn* o *De Principiis* ( = *P. A.*): scritto ad Alessandria intorno al 220 ci è pervenuto per intero nella traduzione latina di Rufino, in ampi frammenti greci nella *Filocalia* e in alcune citazioni presso vari autori.[12]

Quest'opera si può definire un primo saggio di riflessione teologica nella storia del cristianesimo e si presenta come una trattazione approfondita e problematica di alcuni punti dogmatici fondamentali. Origene prende lo spunto dalla regola di fede, per la cui interpretazione egli si appoggia sulla Sacra Scrittura e sul ragionamento. Distingue le verità chiaramente definite da quelle appena accennate, suscettibili di sviluppo e di chiarificazione (cf *P. A.*, 1, praef.): riguardo alle prime, dichiara la sua intenzione di approfondirne il significato; riguardo alle seconde, oggetto di discussione, egli propone tentativi di soluzioni diverse, spesso lasciandone anche la scelta al lettore, soprattutto per le questioni più complesse.

Il titolo dell'opera: *Perì archôn* (*De principiis, Sui principi*) allude sia ai "principi o verità fondamentali della fede", sia più probabilmente ai "principi costitutivi o metafisici dell'esistenza o della cono-

12. La versione latina di Rufino, fatta nel 398, secondo i criteri e i metodi propri delle traduzioni nell'antichità (cf ad es. GIROLAMO, *Ep.*, 57) non era letterale, ma piuttosto una parafrasi, abbastanza esatta, del testo originale. Lo stesso Rufino dichiara (cf *praef* ai libri 1° e 3°) di aver soppresso e modificato ciò che gli era sembrato in contrasto con la fede ecclesiastica — del suo tempo, il IV sec., soprattutto in materia cristologica e trinitaria —, perché ritenuto interpolato. Inoltre egli ha integrato passi oscuri o difficili per il lettore latino, avvalendosi di altre opere di Origene. Nel complesso ne è risultata una traduzione che non ha alterato le linee fondamentali del pensiero origeniano, pur con le modifiche apportate al testo originale. Un'altra traduzione latina era stata fatta da Girolamo, in polemica con quella di Rufino, ma non ci è pervenuta: solo qualche frammento nella *Ep.* 124 ad Avito, vescovo di Arles: però in questa lettera si mette in risalto quanto vi sarebbe di inaccettabile nell'opera origeniana.
Nella *Filoc.*, antologia di passi scelti composta da Basilio e Gregorio di Nazianzo nel 358 circa, viene riportato 1/7 del testo originale greco: *Filoc.* 1 conserva *P.A.*, 4,1-3 e *Filoc.* 21 il famoso "trattato" sul libero arbitrio di *P. A.*, 3,1. I "filocalisti" però hanno omesso prudenzialmente qualche breve passo (ad es. sulla preesistenza delle anime).
Un florilegio di 24 passi, estratti da *P. A.*, corredano la *Lettera* che l'imperatore Giustiniano inviò nel 543 *a Mena*, patriarca di Costantinopoli. Tali passi, avulsi dal contesto e addotti al solo scopo di far condannare l'origenismo, non sempre sono utili per ricostruire il testo, anzi spesso irrigidiscono le opinioni molto più sfumate di Origene. Sono poi da escludere gli anatematismi del 553 contro gli origenisti del tempo (detti "isocristi"): essi per lo più riproducono testi di Evagrio Pontico.
Alcuni passi di *P. A.* sono citati anche da Atanasio, Marcello di Ancira, Antipatro di Bostra, Giovanni di Scitopoli, Teofilo di Alessandria.

scenza": in senso largo essi sono la Trinità, le creature razionali, il mondo (in senso stretto stretto solo il Padre è "principio").

Il piano dell'opera, che in verità non si adegua esattamente alla suddivisione in 4 libri fatta in antico per motivi editoriali,[13] può essere così presentato:

— Prefazione: enumera nove punti della regola di fede: *1.* Dio unico, *2.* il Cristo, *3.* lo Spirito Santo, *4.* l'anima, *5.* la risurrezione, *6.* il libero arbitrio, *7.* il diavolo e gli angeli, *8.* il mondo, creato e perituro, *9.* le Scritture ispirate.

— Parte I (da 1,1 a 2,3): tratta dei tre "principi" in senso largo: a) Le tre persone divine (1,1,1-1,4,5); b) Le nature razionali (1,5,6-1,7,8); c) Il mondo (2,1-3).

— Parte II (da 2,4,5 a 4,1,3): contiene lo sviluppo dei nove punti esposti nella prefazione, anche con lo scopo di confutare eresie: *1.* il Dio unico (2,4-5), 2. l'incarnazione del Cristo (2,6), *3.* lo Spirito Santo (2,7), *4.* l'anima (2,8-9), *5.* risurrezione, castigo e ricompensa (2,10-11), *6.* il libero arbitrio (3,1), *7.* lotta del diavolo e delle potenze malvagie contro il genere umano (3,2-4), *8.* il mondo creato, corruttibile e perituro (3,5-6), *9.* le Scritture (4,1-3).

— Ricapitolazione o "*anakephalaíosis*" (4,4): una nuova trattazione dei tre "principi", discussi già nella prima parte: le tre Persone (4,4,1-5), il mondo (4,4,5 in fine-8), immortalità delle creature razionali (4,4,9-10).

Lo scopo di quest'opera fu duplice: fornire spiegazioni approfondite, in accordo con la Scrittura, *per quelli che, condividendo la nostra fede, ricercano ragioni per credere*, spiega Origene in *P. A.*, 4,4,5, ed inoltre opporsi alla propaganda degli *eretici, che provocano discussioni contro di noi* (*ibid.*), confutandone le errate dottrine. Origene dimostrava così che anche il cristianesimo era in grado di appagare le esigenze di persone intellettualmente impegnate.

Un carattere importante di questo trattato è quello di essere una teologia "in ricerca" o "in esercizio" e, spesso dimenticato lungo i secoli, ha sollevato gravi incomprensioni verso il pensiero di Origene. Egli espone e confronta varie tesi tra loro, propone in tono problematico diverse soluzioni, quindi spesso non conclude con affermazioni dogmatiche e unilaterali, ma lascia trasparire ulteriori tensioni e prospettive: egli ci presenta più una sintesi (che suppone unione di differenti tesi) che un "sistema" (che richiede rigorosi postulati da cui si traggono logiche conseguenze).

13. Il "tomo" è «la quantità di testo contenuto in un rotolo di papiro» (CROUZEL H., *Origene*, o. c., 78). Generalmente esso coincide con un certo sviluppo di idee, ma non sempre con le suddivisioni di tutta l'opera. Precedentemente così erano suddivisi gli argomenti nei 4 libri: 1°: Dio. 2°: Il mondo. 3°: Il libero arbitrio. 4°: Le Sacre Scritture.

L'influsso della filosofia in tale opera fu molto profondo, sia perché non era possibile, in ambito greco, evitare il ricorso a moduli e procedimenti propri della cultura filosofica del tempo; sia perché egli vide in questa un alleato sicuro — anche se talvolta ingombrante — nella lotta contro lo gnosticismo. Egli però utilizzò sempre le conoscenze filosofiche da teologo e nell'esporre il suo pensiero volle essere sempre in sostanziale accordo con i dati essenziali della fede cristiana.

L'importanza del libro fu storicamente grande: esso infatti diede un forte impulso alla teologia cristiana, che era stata appena avviata; segnò la fine della insidiosa superiorità intellettuale vantata da pagani e gnostici nei confronti dei cristiani; su certi punti espresse il meglio della speculazione teologica dell'antichità (come ad es. sul libero arbitrio e sull'interpretazione scritturistica).

b) La *Disputa con Eraclide*: quest'opera si divide in tre parti: nella prima (1,6-10,13), Origene, dialogando con i vescovi Eraclide e Massimo, esamina e chiarifica molteplici problemi teologici riguardanti la dottrina trinitaria e cristologica (la divinità del Figlio, la preghiera, la natura del corpo di Gesù, la sua risurrezione). Una seconda parte (10,16-24,17) risolve la questione posta dal vescovo Dionigi: l'anima è il sangue?, negandone la identificazione nel senso materiale della parola. Nella terza parte (24,18-28,17), approfittando di un'osservazione del vescovo Demetrio, tratta dell'immortalità dell'anima "secondo la Scrittura" e indugia a descrivere i tre generi di morte: morte al peccato (cf *Rom* 6,2), morte a Dio per il peccato (cf *Ez* 18,4) e morte fisica, separazione dell'anima dal corpo.

L'opera è interessante, perché ci fa conoscere e mette in luce un importante avvenimento di una comunità cristiana del III sec., ne evidenzia i dibattiti teologici e le difficoltà — incontrate da Origene — a spiegare concetti profondi davanti ad un uditorio che non sempre riesce a comprenderli. Il resoconto della *Disputa* conserva lo stile vivace ed appassionato delle discussioni.

c) *Sulla risurrezione*: due libri e due dialoghi su questo argomento sono andati perduti; restano solo ampi frammenti.[14]

14. Cf l'allusione a questa trattazione fatta dallo stesso Origene in *P A.*, 2,10,1 e ricordata da EUSEBIO, *H. E.*, 6,24,2. Tale opera fu composta verso il 230 o forse prima. Restano frammenti in PANFILO, *Apol. Or.*, in METODIO, *De res.*, e forse in GIROLAMO, *Contra Ioh. Hier.*, 25-26 (però secondo NAUTIN P., *Origène*, o. c., 296-300, questo passo apparterrebbe agli *Stromati* origeniani).

d) *Gli Stromati* ( = *Tappezzerie*) in 10 libri è un'opera miscellanea su vari argomenti, in cui si sviluppava soprattutto il rapporto fra dottrina cristiana e filosofia greca. Possediamo brevi frammenti.[15]

2) ASCETICHE

a) *Perì euchês* (*De oratione, Sulla preghiera*): questo trattato[16] è un piccolo gioiello di ascetica, un'opera di alta spiritualità, ed anche il più antico studio di carattere scientifico sulla preghiera cristiana.[17] Si può così suddividere:

— Nell'introduzione, Origene accenna alle difficoltà della preghiera, superabili solo coll'aiuto di Dio (cc. 1-2).

— Nella prima parte (cc. 3-17), egli tratta della preghiera in generale.[18]

— Nella seconda parte (cc. 18-30) ci fornisce un profondo e dettagliato commento al *Padre nostro*.

— Nella conclusione accenna alle disposizioni dell'anima e al contegno del corpo, al luogo, alla direzione (verso Oriente) e alla classificazione della preghiera (cc. 31-33). Segue l'epilogo con i saluti (c. 34).

Origene, lungo tutto il trattato, insiste sulle disposizioni preliminari alla preghiera: per accostarsi a Dio è necessaria la purificazione interiore. Inoltre chi prega entra in comunione con la divinità, non pretende di cambiarne i piani, ma vi si adegua. Le idee espresse in quest'opera eserciteranno un profondo influsso nella storia della spiritualità cristiana. Saranno soprattutto i monaci (della Nitria, della Tebaide e, in generale, dell'Oriente) ad avvalersene e a diffonderle con la loro vita orante e contemplativa.

15. Eusebio afferma che questi libri furono composti in Alessandria sotto il regno di Alessandro (cf *H. E.*, 6,24,3). Per l'argomento cf GIROLAMO, *Ep.*, 70,4.
16. Esso fu composto verso il 233/234 e ci è pervenuto nel testo greco; è indirizzato ad Ambrogio e Taziana (forse una parente, sorella o sposa del precedente), che glielo avevano richiesto.
17. Il *De oratione* di Tertulliano, anteriore di circa 20 anni rispetto a quello di Origene, era di carattere più pratico. La «preghiera del Signore» ( = il «Padre nostro») fu spesso commentata dai Padri: cf HAMMAN A., *Le Pater expliqué par les Pères*, Paris 1962. Ricordiamo oltre a Tertulliano ed Origene, anche Cipriano (*De dominica oratione*) e, nell'età successiva, Cirillo di Gerusalemme (*Catechesi* 23), Gregorio di Nissa (*De oratione dominica*), Agostino (*Serm.*, 56-59). Il «Padre nostro» è commentato dai Padri anche in relazione al vangelo di Matteo: cf ad es. Cromazio (*In Ev. Mt*, tr. 28).
18. Esamina dapprima i vari significati della parola «preghiera» (*euchê*) nella Bibbia (cc. 3-4), poi risponde alle obiezioni di coloro che ritengono inutile la preghiera, ne espone lo scopo, la necessità e i vantaggi (5-8). Ricorda le disposizioni con cui si deve pregare (9-10), in unione con Cristo e gli angeli (11). L'intera vita deve essere una preghiera (12). Porta esempi, soprattutto biblici, di preghiere esaudite (13). Consiglia di chiedere nella preghiera beni elevati e celesti, senza immiserirsi in richieste di doni materiali, e commentando 1 *Tim* 2,1, riporta esempi scritturistici per illustrare le 4 forme di preghiera: domanda, adorazione, supplica, rendimento di grazie (14). Osserva infine che la preghiera deve essere rivolta solo a Dio Padre, come ci ha insegnato Gesù, essendo il Figlio il mediatore della preghiera (15-17).

b) *Esortazione al martirio*, indirizzata ad Ambrogio e Protocteto, ci è pervenuta nell'originale greco. È un testo permeato di entusiasmo e di amore per Cristo, modello di ogni testimone-martire, di coraggio e di fermezza di fronte alle persecuzioni.[19]

Quest'opera rivela lo zelo per il martirio che animò tutta la vita di Origene, dagli inizi, quando il padre gli diede l'esempio della suprema testimonianza, fino alle sofferenze e alle torture da lui stesso subite durante la persecuzione di Decio. Il martire rimane per lui la figura ideale e perfetta del cristiano, il più fedele imitatore di Cristo.

c) *Perì Páscha* (*Sulla Pasqua*): un trattato in due libri, scritto verso il 245, e riportato alla luce grazie ai papiri ritrovati a Toura: in essi Origene commenta il testo di *Es* 12,1-11 (sull'agnello pasquale), indicando il senso spirituale di questi versetti, applicati a Cristo e ai cristiani.[20] L'opera si inserisce in tutta una tradizione di autori cristiani che hanno trattato tale argomento (tra quelli precedenti a Origene, cf Melitone, Ippolito...). Il Maestro alessandrino apporta la sua originalità, accentuando i concetti più mistici della Pasqua/passaggio.

3) Apologetiche

*Contro Celso*: è la più importante opera in difesa del cristianesimo scritta in greco. Su richiesta dell'amico Ambrogio (cf EUSEBIO, *H. E.*, 6,36,1), in occasione forse del "revival" per la religione pagana nel millennio di Roma, Origene, verso il 246/248, in otto libri, pervenutici nell'originale, compose una confutazione sistematica, quasi passo passo, di un libello del filosofo medio-platonico Celso, intitolato

19. Eccone lo schema: — Nella prima parte (§§ 1-10) Origine invita ad essere costanti e uniti a Dio, anche nelle prove, in vista della felicità eterna (1-5), poi mette in guardia dalle tentazioni dell'apostasia e dell'idolatria (6-10).
— Nella seconda parte (11-27), più propriamente esortativa al martirio, egli afferma che la sua essenza consiste nel conformarsi a Cristo, portando la croce dietro a Lui e mantenendo, di fronte a tutti, gli impegni scaturiti dal battesimo. In caso contrario si decade come gli angeli ribelli (11-21). Poi illustra la virtù della sopportazione e della perseveranza con gli esempi biblici di Eleazaro e dei sette fratelli Maccabei con l'eroica madre (22-27).
— Nella terza parte (28-46), più speculativa, egli richiama la necessità del martirio, se si vuole corrispondere ai benefici ricevuti da Dio con un atto di amore e di riconoscenza (28-29); se si desidera ottenere la remissione di tutti i peccati commessi dopo il battesimo di acqua (30); se si aspira alla pace profonda, all'aiuto da parte di Dio, al suo riconoscimento per non averlo rinnegato davanti agli uomini, all'eredità della vita eterna (31-44). Aderendo a Cristo, i fedeli rifiutano ogni idolatria o culto dei demoni (45-46).
— L'ultima parte termina con un'esortazione al coraggio e alla perseveranza, sapendo che l'amore di Dio è sempre fecondo, come il buon seme (cf *Mt* 13,3ss. par.) e che il martirio ha anche un valore redentivo per gli altri (47-51).

20. Frammenti di quest'opera erano già noti attraverso le citazioni delle *Catene*, del *Commento sull'Ottateuco e sui Re* di Procopio di Gaza (riporta una dozzina di passi); un breve brano era stato tradotto in latino da Vittore di Capua.

*Alethès lógos* ( = *Discorso veritiero*). Costui, una settantina di anni prima, tra il 176/180, aveva sferrato un violento attacco contro i cristiani, non riprendendo le calunnie del popolino, ma, dispiegando tutte le risorse della sua abilità polemica e del suo sapere (si era documentato anche con la lettura della Bibbia e di opere cristiane, spesso però settarie), accusava i cristiani di errore e di menzogna in nome dell'ordine stabilito e delle tradizioni antiche e demoliva i fondamenti della nuova religione "rivelata" e i misteri centrali di essa.

L'opera di Celso — che non ci è pervenuta, ma è ricostruibile forse per i 3/4 o più, grazie alle citazioni o allusioni di Origene — poteva essere così strutturata:[21]

— Prefazione (1,1-12): Celso constata un fatto: i cristiani si espongono alle persecuzioni e rischiano la morte; quindi si pone la domanda: la loro religione lo merita veramente? Poi polemizza nelle tre parti che seguono:

— Parte I (1,14-2,79): il cristianesimo ha origini umane sospette. Esso sarebbe un movimento settario recente iniziato da Gesù (1,14-27), che fu un uomo miserabile, senza nobiltà (1,28-71) e non certamente Figlio di Dio e Messia, come dimostra la sua fine ingloriosa sul patibolo (2,1-79). Abilmente, per questa prima parte polemica, Celso fa parlare un giudeo, che espone le sue obiezioni contro il cristianesimo e il suo fondatore.

— Parte II (3,1-5,65): il cristianesimo non ha un vero fondamento religioso. Celso rigetta espressamente tre rappresentazioni di un intervento divino nel mondo: venuta di un Salvatore (dimostrata falsa dalla storia), discesa escatologica (dichiarata impossibile dalla ragione), invio di un messaggero eccezionale (contraddetta dall'ordine immutabile).[22]

— Parte III (6,1-8,72): il cristianesimo professa una dottrina senza valore: questa è inferiore nella misura in cui si allontana dalle tradizionali dottrine filosofiche e religiose (6,1-7,58); essa è intollerabile per il suo monoteismo settario, che è allo stesso tempo irrazionale e nocivo allo stato (7,65-8,71).

— Conclusione (8,72-76): invece di sognare un illusorio universalismo, ciascuno deve sostenere l'imperatore e partecipare alla vita politica.

Alla base delle polemiche di Celso vi sono una visione conservatrice della società, della cultura, della religione ed un atteggiamento

21. Per la ricostruzione del piano dell'opera di Celso e per la risposta di Origene, riporto le indicazioni di BORRET M., nella *Introduction générale* a *Contre Celse*, t. V ( = SC 227), Paris 1976, pp. 28-121 e 199-246.

22. Ecco le argomentazioni di Celso: *a)* Non vi è la venuta di un Salvatore, pretesto per futili dispute, che però manifesta uno spirito di rivolta e di rottura contro la comunità d'origine, le antiche tradizioni, la vita sociale e familiare e la comunità ideale dei saggi (3, 1-78). *b)* Non vi è la discesa di un Dio o di un suo Figlio: ciò contraddirebbe all'idea della immutabilità di Dio o ne postulerebbe un intervento speciale nel mondo, soprattutto in favore degli uomini (4,2-99). *c)* Non vi è l'invio di un messaggero (angelo) eccezionale: questo fatto sarebbe una deroga all'ordine provvidenziale immutabile, quindi né i giudei né i cristiani possono vantare una protezione speciale e ritenersi superiori agli altri popoli (5,2-65).

razionalistico e critico verso il cristianesimo, respinto come "novità" minacciosa.

Origene, nel rispondere a Celso, afferma preliminarmente che il suo libro non è stato scritto per i cristiani a tutta prova, ma per *coloro che non hanno alcuna esperienza della fede nel Cristo e per quelli che — come dice l'Apostolo* (*Rom* 14,1) — *sono «deboli nella fede»* (*C. Cels.*, praef. 6). La sua dimostrazione delle verità cristiane ruota attorno a quattro assi principali (compendiati in *C. Cels.*, 3,33):

1. Le Chiese, *come fiaccole nel mondo*[23] sono diffuse dovunque; risplendono per la superiorità morale dei loro membri nei confronti dei pagani; la stessa loro espansione è dovuta alla divina potenza del fondatore, Cristo.
2. Le profezie, come promesse fatte da Dio, si sono avverate, sia quelle che avevano per oggetto Gesù (la sua nascita dalla vergine, la sua passione e risurrezione), sia quelle predette da Lui stesso, segno del suo dominio sul tempo, sullo spazio e sui destini degli uomini.
3. I miracoli sono dimostrazioni della potenza e della divinità di Cristo, in quanto sorpassano la natura umana (non sono assimilabili ad azioni magiche); inoltre sono atti che manifestano la bontà di Dio e sconfiggono la tirannia del demonio sull'uomo a causa del peccato: le guarigioni fisiche sono simbolo di quelle spirituali; infine questi prodigi attirano e introducono alla verità della rivelazione. Il maggior miracolo fu la risurrezione di Cristo, base della fede dei discepoli.
4. L'interpretazione allegorica della Bibbia da parte dei cristiani è superiore a quella dei miti greci da parte di autori pagani per il contenuto (nulla di vizioso o di indegno è proiettato sulla divinità), per il metodo (una lettura spirituale e penetrante della Bibbia), per l'influsso (miglioramento dell'uomo e assimilazione mistica a Cristo).

Questo libro, col suo tono ora polemico, ora conciliante, ebbe un grande valore apologetico come chiarificazione e giustificazione del cristianesimo nel suo incontro-scontro coll'ellenismo. Origene raccolse la sfida di Celso; esaminò ogni punto con chiarezza e minuzia; fece appello a tutte le risorse della ragione e della cultura del suo tempo, per sottoporre al vaglio della critica le obiezioni del suo avversario e per presentare la fede cristiana come una "sapienza" superiore. Inoltre trattò anche grandi tematiche connesse con la religione cristiana, di modo che la sua difesa divenne anche una esposizione della fede, incentrata su Cristo, il Verbo incarnato. Questa opera fu molto apprezzata nell'antichità.[24] La stessa apologetica cristiana, nel corso dei secoli, si mosse fondamentalmente lungo le linee tracciate da Origene e ancora oggi si ammira in lui (e nel suo avversario) grande erudizione ed acutezza d'ingegno.

23. *Fil* 2,15, citato in *C. Cels.*, 3,29.
24. Cf ad es. EUSEBIO, *Adv. Hierocl.*, 1.

## 4) Epistolario

Del copioso epistolario origeniano[25] sono pervenute in greco solo due lettere, una terza in latino, di altre possediamo brevi frammenti o soltanto l'indicazione:[26]

a) La prima, indirizzata a Gregorio il Taumaturgo e composta dopo il 238, ci è stata trasmessa in *Filoc.* 13. In essa, Origene indica con chiarezza al suo discepolo l'utilità e il ruolo della filosofia greca nei confronti del cristianesimo.[27] Le idee contenute in questa lettera saranno riprese anche in seguito: la filosofia come *ancilla theologiae* (come già avevano affermato Filone e Clemente e ripeterà la Patristica e il Medioevo), l'allegoria del "bottino di guerra" per spiegare l'utilizzazione della filosofia da parte dei teologi (come ribadiranno Agostino e molti suoi posteri). Tale lettera ci rivela anche l'atteggiamento orante di Origene nel leggere la Parola di Dio, la vigile attenzione del Maestro che sa guidare il suo discepolo con saggi consigli.

b) La seconda, scritta intorno al 248/250 è la risposta ad una lettera — pure pervenutaci — di Giulio Africano. Origene difende l'autenticità dell'episodio biblico di Susanna.[28] Si tratta di un'opera

25. Girolamo alla fine della lista delle opere origeniane nella *Ep.*, 33,4 cita varie collezioni delle lettere del Maestro alessandrino. Eusebio in *H.E.*, 6,36,3 afferma di averne raccolto un centinaio in più volumi (9 libri?). Sulle lettere di Origene cf. NAUTIN P., *Lettres et écrivains chrétiens des II$^e$ et III$^e$ siècles*, Paris 1961, 233-254 e, sinteticamente, il paragrafo di CROUZEL H., *La correspondence d'Origène*, in SC 148, Paris 1969, pp. 79-84.

26. Tra queste lettere possiamo ricordare, seguendo EUSEBIO, *H.E.*, 6,36,3-4, quella inviata a Filippo l'Arabo e alla moglie Otacilia Severa, altre a vari personaggi illustri, una al papa Fabiano e a molti altri capi di Chiese *a proposito della sua ortodossia* (EUSEBIO, *l.c.* § 4; cf anche GIROLAMO, *Ep.*, 84,10).

27. All'inizio della lettera, il Maestro consiglia di trarre da essa quanto può servire come studio preliminare al cristianesimo e può aiutare nella interpretazione delle Sacre Scritture (§ 1). Illustra poi con un esempio scritturistico questo proposito: gli Ebrei presero agli Egiziani come bottino di guerra gli oggetti d'oro e d'argento e stoffe preziose per edificare e decorare il Tabernacolo di Dio, così i cristiani utilizzeranno la filosofia pagana per metterla al servizio della *divina filosofia* (§ 2). Ma Origene mette in guardia anche dal pericolo insito in questo modo di procedere: l'idolatria delle proprie costruzioni mentali, che si contrappongono alla parola di Dio e che generano le eresie (§ 3). Infine l'autore conclude la sua lettera con una vibrata esortazione a meditare le Scritture e a pregare per poterle comprendere (§ 4).

28. Giulio Africano aveva fatto notare, nel testo ebraico di *Daniele*, l'assenza dell'episodio di Susanna (giovane donna ingiustamente condannata sulla testimonianza di due anziani e salvata per l'intervento di Daniele) e argomentava che, per ragioni di stile, di vocabolario e di contesto storico, tale fatto non poteva essere autentico. Nella replica, Origene richiama in una prima parte (§§ 1-9) le differenti versioni della Scrittura; poi, nella seconda (§§ 10-22) difende l'autenticità dell'episodio, con grande erudizione e scienza, con acute osservazioni filologiche e storiche. Alla fine afferma che ci vorrebbe un lungo trattato per spiegare tutto (§ 23) e conclude inviando al destinatario anche i saluti di Ambrogio e della sua famiglia (§ 24). Le due lettere (di Giulio Africano e di Origene) ci sono state conservate nelle *Catene* sul libro di *Daniele*.

importante, il meglio che l'antichità ha tramandato per quanto riguarda la critica biblica e la scienza filologica, dato l'altissimo livello della discussione.

c) Una terza lettera, diretta *Agli amici alessandrini*, giuntaci tramite Girolamo e Rufino, smaschera le contraffazioni degli eretici, falsificatori delle sue opere.

**Alcuni aspetti della teologia di Origene**

Per comprendere e valutare esattamente il pensiero di Origene, è necessario anzitutto tenere presente vari fattori: le eresie ed errori contro cui egli polemizza, le sue intenzioni nel redigere le opere, il metodo seguito e le interpretazioni successive date alla sua teologia.

Gli errori che egli vuole confutare sono essenzialmente quelli di Basilide, Valentino e Marcione, e più in generale lo gnosticismo. Quindi egli ricorrerà a dottrine ed anche ad ipotesi che più gli serviranno per combattere teorie contrarie alla retta fede.

La sua intenzione fondamentale è quella di fornire ai cristiani colti un approfondimento dei dati essenziali della fede cristiana alla luce della Scrittura e della ragione. Egli utilizzerà dunque anche la filosofia e le scienze profane, senza idolatrarne nessuna.

Il suo metodo deriva essenzialmente dal fatto che la sua teologia è "in ricerca": sono definiti alcuni punti basilari, ma altri sono lasciati alla speculazione e alla libera discussione. Egli esamina certe questioni da varie prospettive, propone più soluzioni, poi nella sua modestia lascia al lettore il giudizio per una scelta.[1] La sua teologia sarà dunque piena di sfumature, di tensioni, quindi non bisogna assolutizzare qualche passo isolato, ma dare un ampio sguardo sull'insieme dell'opera.[2] Inoltre egli[3] è al tempo stesso esegeta, teologo speculativo e uomo spirituale: questi caratteri della sua personalità si compenetrano così profondamente che spesse volte è difficile comprendere un aspetto se si astrae dagli altri due.

Le interpretazioni successive del suo pensiero furono condizionate da un cambiamento di ambiente e di mentalità rispetto al tempo in cui aveva scritto Origene: in particolare si è precisato e definito un certo vocabolario teologico, vi è stato un progresso dottrinale, sono

1. Cf PANFILO, *Apol. Or.*, praef. ( = PG 17,543ss).
2. Cf ORIGENE, *Co. Gen.*, citato da PANFILO, *l.c.* ( = PG 17,544b-545b).
3. Come fa notare CROUZEL H., *Origene*, o. c., 87.

sorte altre eresie e si sono affrontati e risolti ulteriori problemi con concetti e categorie filosofiche e teologiche più agguerrite. Molti malintesi deriveranno dal fatto di aver letto Origene senza mentalità storica, senza l'idea di uno sviluppo del dogma (del resto queste sono acquisizioni recenti) e, quel che peggio, si sono proiettate su di lui le posteriori teorie origeniste.

## a) ORIGENE ESEGETA

La Scrittura è stata al centro dell'interesse di Origene: per lui il libro sacro è fondamentale per conoscere le realtà divine e per vivere la vita cristiana.

La sua *chiave di interpretazione* è Cristo: infatti l'Antico Testamento ne è una profezia e il Nuovo la realizzazione. In quanto parola divina, la Scrittura ci rivela Cristo-Lógos, ne è la permanente incarnazione. Con una impostazione unitaria (è lo stesso Dio che ha ispirato gli agiografi dei due Testamenti e in ambedue si parla di Cristo), Origene supera il dualismo marcionita e gnostico che opponeva il Vecchio Testamento al Nuovo.

Quanto ai *criteri* per interpretare la Bibbia, secondo Origene occorre anzitutto stabilire che cosa dice esattamente il testo sacro: la critica testuale e un paziente lavoro filologico non sono fini a se stessi, ma indicano il rispetto e l'accoglienza per la parola di Dio così come essa è, senza strumentalizzarla, amputarla, cambiarla, per dimostrare tesi preconcette, come a volte facevano gli gnostici. È necessario poi interpretare la Scrittura con la Scrittura: si illumina il significato di un passo accostando altri passi similari.[4] Infine, nella persuasione che Dio nella Bibbia ci dà un messaggio che ogni uomo coglie in modo progressivo, secondo la sua maturità, Origene indica una molteplicità di significati presenti in essa, utili al cristiano per il suo cammino spirituale.

I *significati* fondamentalmente sono riducibili a due: letterale e spirituale. Il primo indica la materialità del testo così come suona[5] (invece per gli esegeti moderni o contemporanei è il senso che l'autore ispirato ha voluto esprimere); per spiegarlo Origene ricorre all'aiuto

4. Era un metodo stabilito già dalla filologia alessandrina fin da Aristarco (216-144 a.C.): "spiegare Omero con Omero".
5. Tenendo presente tale definizione, si possono capire certe affermazioni (cf ad es. *P. A.*, 4,2,5), per cui alcune parti della Scrittura non hanno un senso "letterale" o "corporeo": si pensi ad alcune parabole evangeliche o a certe figure retoriche prive di coerenza! Esse saranno vere però sul piano spirituale. Il fatto dunque che il senso letterale sia assente non significa che il passo in questione non sia "storico", ma solo che esso non ci "edifica" nella sua materialità. Da qui si rileva che Origene, nella sua esegesi, era guidato anche da preoccupazioni pastorali.

di tutte le discipline del suo tempo. Esso però ha solo un valore preparatorio per indirizzare al senso più profondo, quindi è utile e necessario agli inizi, come punto di partenza, ma poi deve essere trasceso dall'interpretazione spirituale: dalla lettera della Scrittura si arriva allo spirito, dal simbolo alla realtà, cosicché i due sensi si integrano e si richiamano mutuamente. Infatti il secondo significato, cioè lo spirituale, è quello vero, mistico, voluto dallo Spirito; esso è accessibile a pochi ed esige una continua meditazione del testo sacro. L'esegeta cristiano scoprirà nel Vecchio Testamento una continua prefigurazione di Cristo e, interpretando il Nuovo Testamento, applicherà a ciascun fedele quel che si è detto del Cristo, interiorizzandone fatti e parole.

Accanto a questa distinzione fondamentale tra senso letterale e spirituale, se ne trovano altre, dovute a molteplici influssi (biblici, rabbinici, apocalittici, filoniani, platonici, gnostici...), per cui schematicamente si sono tentate altre classificazioni. Anzitutto la triplice ripartizione dei sensi scritturistici: letterale, morale, spirituale[6] (richiamata dallo stesso Origene in *P. A.*, 4,2,4). Essa si connette con la tricotomia antropologica spirito-anima-corpo e alla distinzione dei cristiani nelle categorie degli incipienti-progredienti-perfetti: avremo così le seguenti corrispondenze:

| *antropologia* | *senso* | *categoria* | *valore* |
|---|---|---|---|
| corpo | letterale | incipienti | preparatorio |
| anima | morale | progredienti | pratico |
| spirito | spirituale | perfetti | vero, mistico |

Il significato di questa correlazione — del resto non applicata sistematicamente nell'opera esegetica origeniana — è che tutte le componenti dell'uomo e tutti i cristiani, qualunque sia il loro livello spirituale, possono trarre utilità dalla Scrittura.[7]

6. Del primo e del terzo si è parlato poco sopra, del secondo si può dire quanto segue: il significato morale consiste in norme di carattere pratico tratte dal testo sacro, affinché l'anima progredisca verso Dio. In realtà sembra che tale triplice distinzione fosse per Origene più teorica che pratica. Per lo più egli, con una visione esemplarista del mondo, di tipo soprattutto platonico (che vede nelle realtà terrestri il simbolo e l'immagine di quelle celesti) interpreta la Scrittura nel suo duplice significato letterale e spirituale.

7. Esistono pure altre classificazioni proposte da studiosi: secondo De LUBAC H., *Exégèse Médiéval. Les quatre sens de l'Écriture*, I,1 ( = Théologie 41), Paris 1959, 211-219, Origene sarebbe l'iniziatore della dottrina del quadruplice senso. Essa sarà annunciata per la prima volta da Giovanni Cassiano, *Coll.*, 14,8, e avrà grande successo nel Medioevo. I quattro sensi sono: letterale, allegorico (consiste nell'affermare Cristo come centro della storia), tropologico (regola la vita morale del cristiano tra le due venute di Cristo), anagogico (fa presentire le ultime realtà).

Inoltre due diverse *linee interpretative* confluiscono e interferiscono nell'esegesi origeniana: l'allegorica e la tipologica. L'allegoria interpreta le realtà e le vicende terrene come simbolo di quelle celesti (si pone dunque in una dimensione verticale). La tipologia vede nei fatti e nelle figure del Vecchio Testamento prefigurazioni e anticipazioni di Cristo e della Chiesa e a sua volta anche il Nuovo Testamento si presenta come simbolo del *Vangelo eterno* (*Apoc* 14,6): la prospettiva, in questo caso, è quindi orizzontale, conforme alla progressività e linearità del tempo cristiano.

Ma per Origene queste varie schematizzazioni avevano in realtà un valore relativo rispetto a quella che è *l'idea fondamentale* e più autentica della sua esegesi: la Parola di Dio è immensamente feconda e l'uomo non ne può esaurire tutto il significato con la sua debole mente (cf *Co. Mt.*, 14,6). La Scrittura racchiude infiniti tesori spirituali, nascosti sotto l'involucro terreno della lettera (così come il Verbo cela la divinità nella sua umanità) ed essi si dispiegano progressivamente davanti a colui che lo interpella.

Infatti il *rapporto tra il testo sacro e l'esegeta* non è statico e puramente intellettuale, ma dinamico ed esistenziale: l'esegeta può penetrare sempre più profondamente la parola divina, in relazione al suo livello di studio e di santità e la può incarnare sempre meglio nella sua vita, elevandosi nella propria condizione spirituale (in definitiva il miglior esegeta è il santo, perché ha capito e fa capire con la sua vita la Parola di Dio).

Le *condizioni* per poter leggere in modo autentico la Bibbia sono anzitutto un contesto di contemplazione e di preghiera: come Dio ha ispirato l'autore sacro così ispira anche l'interprete che si mette in contatto con Lui. Inoltre la comprensione è possibile per chi vive in purezza di cuore: solo chi è trasparente a Dio, la cui immagine è in noi, ne può avere una certa conoscenza, poiché questa avviene per similarità di natura. Infine una esegesi deve farsi in sostanziale accordo con la Chiesa, depositaria e custode della Parola divina: in caso contrario, si cade nell'arbitrarietà o peggio nell'eresia.

## b) ORIGENE TEOLOGO

### 1. Antropologia

*1.1. Struttura ontologico-dinamica dell'uomo*: l'uomo ha una struttura che gli favorisce il contatto e il dialogo con Dio e gli permette un continuo progresso spirituale nella piena libertà. Due idee fondamentali infatti guidano la concezione origeniana dell'uomo: la antropologia tricotomica e la dottrina dell'immagine di Dio.

*Antropologia tricotomica:*[8] rifacendosi a s. Paolo in 1 *Tess* 5,23, Origene ritiene l'uomo composto di tre elementi: spirito, anima e corpo.

a) Lo spirito (*pneûma*) è l'elemento divino presente nell'anima, è un dono di Dio elargito all'uomo per guidarlo alla virtù, alla conoscenza divina, alla preghiera. È come una partecipazione creata dello Spirito Santo e — allo stesso modo della *ruah* ebraica — esprime l'azione di Dio sull'uomo. Lo spirito non assume la responsabilità dei peccati, non potendo accogliere in sé il male, ma essi lo mettono in una situazione di sonnolenza e gli impediscono di influire sull'anima. Però esso permane sempre nell'uomo, anche in quello peccatore (ciò spiega la possibilità di conversione): solo al momento dell'apocatastasi torna definitivamente a Dio, non facendo parte propriamente della personalità dell'uomo.

b) L'anima (*psyché*) è la sede del libero arbitrio, del potere di scelta: essa costituisce dunque la personalità umana. Se l'anima obbedisce allo spirito, che la trae al bene, si spiritualizza; se invece si volge alla carne, che l'attira verso il male, diviene carnale. Così, sia nel premio come nel castigo, essa trascina con sé il corpo, che ne condivide il destino. L'anima inoltre, a sua volta, contiene in se stessa due parti, o — meglio — due tendenze: una superiore e una inferiore. La prima, definita ora con termine platonico *noûs* (intelligenza), ora con termine stoico *heghemonikón* (facoltà egemone), ora con termine biblico *kardía* (cuore), è stata creata ad immagine di Dio (il Verbo), ed è la facoltà che accoglie la grazia divina, è l'organo della vita morale e si lascia educare dallo spirito. Da sola, essa, nella preesistenza costituiva tutta l'anima, mentre, dopo la caduta, a quest'ultima venne aggiunta la parte inferiore. Tale parte, definita biblicamente come *phrónema tês sarkós* (*pensiero della carne*: cf *Rom* 8,6-7) o *sarx* (*carne*) è il principio degli istinti e delle passioni, è la forza che attira l'anima verso il corpo. Corrisponde, ma solo in certa misura, a quello che la teologia posteriore definirà come "concupiscenza"

c) Il corpo (*sôma*) è il rivestimento dell'anima, è il segno della creaturalità ed esprime l'"accidentalità" degli esseri creati di fronte alla "sostanzialità" delle Tre Persone Divine, incorporee per essenza. Il corpo, creato da Dio (e non da un demiurgo) ha una speciale dignità in quanto "tempio" che contiene l'anima (sembra che questa, tra la morte e la risurrezione, conservi un certo rivestimento corporeo, paragonabile a quello che i medio- e i neo-platonici definivano "*veicolo dell'anima*"). Il corpo, secondo la situazione in cui si

8. Questa tricotomia non è identificabile con quella platonica: questa infatti si applica solo all'anima (composta di tre parti: intellettiva, "*noûs*"; irascibile, "*thumós*"; concupiscibile, "*epithumía*"), mentre quella origeniana si riferisce all'uomo nella sua totalità. Si trova già un abbozzo di questa tricotomia in autori precedenti ad Origene, in modo particolare Ireneo e gli gnostici, ma solo il nostro autore alessandrino darà ad essa sistematicità e coerenza.

trova, riveste varie qualità: eterea luminosa negli angeli, nelle intelligenze preesistenti e nei risuscitati (in paradiso); eterea oscura nei demoni e nei dannati all'inferno; terrestre, densa e pesante negli uomini viventi in terra.

*L'immagine di Dio nell'uomo*: la creatura umana si definisce per la sua relazione con Dio, e per il movimento che lo porta ad assimilarsi sempre più al suo modello, corrispondendo in piena libertà alla grazia divina. In realtà "immagine di Dio", in senso stretto e proprio, è solo il Verbo-Lógos; l'uomo è "immagine dell'immagine" o "secondo l'immagine", in quanto partecipa e riceve quest'immagine dal Lógos, divenendo *loghikós*. Egli ha dunque in sé questa connaturalità con Dio, quindi può conoscerlo (in base all'assioma che «il simile conosce il simile») e può avanzare sempre più da un'iniziale divinizzazione fino alla completa somiglianza: in tal modo si realizza il piano divino espresso al momento della creazione (cf *Gen* 1,26-27), piano intuito anche da filosofi pagani come Platone.[9] Questa immagine può essere offuscata, ma non distrutta dal peccato: in tal caso ad essa si sovrappone l'immagine del diavolo, il *Terrestre* (cf 1 *Cor* 15,49), origine della caduta dell'uomo, o altre immagini bestiali, simboli di vizi e peccati: l'uomo si assimila così agli esseri irrazionali.[10]

*1.2. Vicende delle creature razionali.* Distinguiamo le varie fasi, dalla creazione in poi:

*Creazione*: Dio buono e giusto crea[11] tutte le intelligenze (o esseri ragionevoli) uguali, buone, a Sua immagine e dotate di libero arbitrio; secondo la tricotomia sovraesposta, esse sono condotte dallo spirito e rivestite di corpi eterei. Possiedono il bene in modo "acciden-

9. Cf *Teeteto*, 176b: «*diventare simili a Dio, per quanto è possibile*», citato da Origene in *P. A.*, 3,6,1.

10. Il tema delle immagini bestiali, mal compreso da alcuni (come Girolamo) ha fatto incolpare Origene come sostenitore della assurda teoria della "metempsicosi" — più esattamente "metemsomatosi" —, secondo cui le anime umane passerebbero in corpi di animali o in "altri" corpi umani. Il nostro autore l'ha sempre rifiutata come contraria alla ragione, alla dottrina evangelica e all'insegnamento ecclesiastico (cf ad es. *Co. Mt.*, 13,1): cf CROUZEL H., *Théologie de l'image*, 181-215. Per una più ampia visione sull'argomento cf BIANCHI U., *L'anima in Origene e la questione della metemsomatosi*, in "Augustinianum" 26 (1986) 33-50, e MARITANO M., *La metemsomatosi nelle opere di Origene*, in TEMPORINI H. - HAASE W. (edd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Band 27.4, Berlin / New York (prossima pubblicazione).

11. Ricordiamo che per Origene il mondo delle "idee" in senso platonico, o delle "ragioni" in senso stoico, è coeterno a Dio, ed è presente nel Figlio in quanto Sapienza (cf *P. A.*, 1,4,3-5). Le intelligenze saranno dunque le prime realtà che avranno un inizio con la creazione e che diverranno poi anime angeliche, umane o demoniache. Inoltre gli esseri irrazionali furono fatti in un secondo tempo, per così dire (dopo la creazione di quelli razionali), essendo essi di importanza secondaria e relazionati all'uomo.

tale" (in maniera "sostanziale" lo possiede solo Dio, il Sommo Bene) e sono soggette a mutamento, progresso o regresso. Esse — secondo un'ipotesi, largamente diffusa nella filosofia greca soprattutto quella platonica, e accettata da Origene — preesistevano[12] a questo mondo materiale, erano immerse nella contemplazione divina e formavano un'unità, la Chiesa, di cui era a capo Cristo nella sua umanità.

*Caduta*: poiché erano libere, queste intelligenze reagirono diversamente di fronte alla bontà di Dio. Alcune, tra cui spicca quella di Cristo,[13] aderirono al bene, progredendo nell'imitazione di Dio; altre, chi più chi meno, si sono allontanate da Lui. Il motivo sarebbe dovuto sia alla "sazietà" (*kóros*), cioè in senso spirituale, al disgusto per le cose divine; sia ad un allentamento nel fervore e nella carità, per cui si sono "raffreddate" nell'amore.[14] In base dunque al loro grado di permanenza nel bene o di caduta nel male, vi sono tre categorie di esseri: angeli, uomini e demoni (questi ultimi hanno trasformato la loro malvagità in natura e inducono gli uomini a peccare).

*Dopo la caduta* — e in seguito ad essa — le componenti dell'uomo si modificano: lo *pneûma* risulta addormentato, il *noûs* si trasforma in *psyché* (ad essa si aggiunge pure la parte inferiore) e il corpo da etereo-spirituale diventa denso e terrestre. Poiché l'uomo deve ora vivere in una nuova situazione, caratterizzata dalla materialità, Dio, in una specie di seconda creazione, dà origine a questo mondo sensibile, così vario e differenziato. In esso la materia è capace di ricevere

12. Origene accetta tale ipotesi soprattutto per motivi polemici sia contro gli gnostici valentiniani per spiegare la uguaglianza iniziale di tutte le creature (costoro infatti sostenevano la disuguaglianza «per natura» tra gli "spirituali" o "pneumatici", salvi senza merito, i "materiali", o "ilici", dannati senza colpa e gli "psichici", in cui la libertà poteva avere un certo ruolo) sia contro i Marcioniti (i quali obiettavano l'ineguaglianza delle condizioni umane alla nascita come dovute all'errore di Dio, mentre per Origene erano conseguenza del peccato antecedente). Ai tempi del nostro Autore alessandrino, l'idea della preesistenza non poteva essere tacciata di eresia: era infatti sì dottrina di fede che l'anima era creata da Dio, ma vi era poi molta incertezza a proposito della sua origine (cf *P. A.*, 1, praef. 5). Le teorie stesse dei creazionisti in senso stretto (cioè di coloro che ammettevano una creazione immediata e diretta dell'anima da parte di Dio) e dei traducianisti (i quali ritenevano che l'anima derivasse, come il corpo, dal seme paterno, come tralcio, «*tradux*», dalla vite) erano oggetto di discussione e di obiezione.

13. Il "*noûs*" umano di Cristo aderì con la massima intensità al Lógos, così da unirsi a Lui e formare un solo spirito: cf *P. A.*, 2,6,3-6. Anche alcune creature angeliche (quelle superiori?) evitarono la caduta: il loro invio in questo mondo non sarebbe dovuto al peccato, ma alla loro generosità per aiutare gli uomini, sull'esempio di Cristo (cf *Co. Io.*, 2,31(25),186-190 e *P. A.*, 4,3,12). Altri testi presuppongono che alcuni angeli abbiano demeritato più lievemente degli uomini (cf *In Num. Hom.*, 11,4). Anche gli astri, ritenuti animati, sono da annoverarsi tra le potenze celesti.

14. Etimologicamente il termine *psyché* = anima sarebbe da collegarsi con *psychos* = freddo.

diverse qualità:[15] essa infatti non può sussistere senza di queste, pur essendo quasi un substrato amorfo. Dio con provvidenziale bontà distribuisce gli uomini a diversi livelli, secondo il merito o il demerito, nella situazione più adatta a loro per purificarsi e per progredire. La struttura dell'universo sarà quindi dinamica: in base al libero arbitrio le creature possono ascendere al Sommo Bene o precipitare nei peccati, passare da una condizione all'altra, ma sempre Dio compone ed ordina questa grande varietà nell'armonia del cosmo.[16] Si dispiega così la mirabile pedagogia divina (v. dopo, pp. 330ss.), sempre tesa al maggior bene per le anime.

*1.3. Escatologia e apocatastasi.* Insieme con la teoria della preesistenza delle anime, la dottrina escatologica[17] è stata la più dibattuta e la più discussa, fors'anche la più incompresa e la meno analizzata nelle sue sfumature, nelle sue esitazioni ed anche nelle sue antitesi. Ne esaminiamo brevemente alcuni aspetti.

*Morte ed immortalità.* Sulla scia della distinzione stoica del bene, del male e dell'indifferente, Origene distingue[18] tre generi di morte: una "morte al peccato", che è buona, in quanto consiste nel conformarsi a Cristo; una "morte del peccato", che è cattiva, poiché si oppone alla vita divina in noi; una "morte comune" (o "indifferente" o "fisica"), che non è né buona né cattiva in se stessa: è inevitabile per gli esseri composti di anima e di corpo e consiste nella separazione di questi due elementi. Essa, come "ombra", è l'immagine della morte "vera", quella spirituale dell'anima a causa del peccato. Vi è infatti un legame tra peccato e morte, in quanto questa ne è la punizione (ma la morte non ha solo questo aspetto così negativo: talvolta può assumere un valore redentivo, grazie al sacrificio di Cristo, come nel caso del martirio). La morte fisica priva di vita il corpo, non l'anima, che è immortale per natura. Essa infatti deve ricevere la remunerazione finale, realizzare il suo desiderio di conoscere Dio (tale desiderio non può essere appagato in pieno sulla terra) e partecipare in pienezza delle realtà intelligibili e divine. Il corpo stesso alla risurrezione sarà "rivestito" di immortalità, perciò possiederà una qualità che è propria dell'anima, senza mutare di sostanza. Ma un'altra immortalità — diremmo "per grazia" — può essere accolta dall'anima: è quella che proviene da Cristo (il quale sopprime la morte del peccato), e che è un dono divino con cui l'uomo partecipa della immutabilità e impeccabilità propria di Dio.

15. Cf *P. A.*, 2,4,1.
16. Cf *P. A.*, 2,1,1-3.
17. Seguiamo a grandi linee e nell'impostazione, l'ultimo capitolo di CROUZEL H., *Origene*, o. c., 316-357.
18. Cf *Disputa con Eraclide*, 24-27

*Il tempo intermedio*, tra la morte e la risurrezione. Dopo la morte corporale, con ogni probabilità l'anima conserva un certo involucro corporeo, definibile, alla maniera dei medio- e neo-platonici, come «*veicolo dell'anima*». A seconda dei meriti o demeriti, l'anima otterrà rispettivamente la beatitudine o subirà il castigo del fuoco.[19] Questo fuoco "inestinguibile", "eterno", come lo definisce il Nuovo Testamento, — diverso da quello "purificatore" — è acceso dal peccatore stesso ed è costituito dal rimorso cocente dei propri peccati e dalla lacerazione interiore, dovuta alla mancanza di armonia e alla consapevolezza di non aver raggiunto quel fine per cui era stato creato.[20]

Origene esprime inoltre il concetto di purificazione escatologica (il Purgatorio) con varie immagini[21] e lo fonda biblicamente soprattutto su *1 Cor* 3,11-15: Dio come "fuoco divorante" consuma materiali infiammabili come legno, paglia, fieno (simboli di peccati non gravi) e saggia l'oro e l'argento (gli atti virtuosi). L'anima cioè prende coscienza che la colpa l'aveva più o meno gravemente separata da Dio: in questo allontanamento — e conseguente rimorso — consiste la massima pena per il cristiano.

Coloro che sono giunti alla beatitudine, non stanno oziosi, ma pieni di carità e di sollecitudine per i viventi sulla terra, li aiutano con la loro intercessione, poiché per i santi, quasi paradossalmente, *non vi è gioia perfetta, fino a quando soffrono per i nostri errori e piangono le nostre colpe* (ORIGENE, *In Lev. Hom.*, 7,29).

*Risurrezione*. In conformità con tutta la tradizione della Chiesa, Origene afferma chiaramente la certezza della nostra risurrezione e che questa sarà modellata su quella di Cristo. È pur vero che qui sulla

19. Cf *P. A.*, 1, praef. 5. Si può sottolineare il fatto che Origene è uno dei primi scrittori ecclesiastici a sostenere che i giusti vanno in Paradiso senza attendere nell'Ade.

20. In che senso va inteso l'aggettivo "eterno"? È veramente tale il "fuoco" per Origene, che considera la pena come medicinale, quindi di per sé temporanea? Per rispondere occorre anzitutto ricordare che la parola "*aiónios*" ( = eterno), conserva tutta la valenza semantica del termine da cui deriva ("*aión*"), per cui può significare sia un'eternità, una durata senza fine, sia un tempo — anche lunghissimo — che tuttavia ha una fine (cf *Co. Rom.*, 6,5). Però il Maestro alessandrino sembra suggerire che la situazione dell'uomo dopo morte sia definitiva, ricorrendo all'esempio del vaso, che dopo essere stato cotto al forno, non è più riplasmabile (cf *In Ier. Hom.*, 18,1).

21. Cf il tema dei "doganieri dell'aldilà", guardiani demoniaci che impediscono la salita a sfere superiori, finché trovano nel passeggero — cioè nell'anima — qualcosa che appartiene a loro; i temi biblici dell'impossibilità di uscire di prigione prima di aver pagato persino l'ultimo spicciolo (cf *Lc* 12,58-59); e quello della purificazione escatologica attraverso il fuoco di ciò che è stato costruito con legno, fieno e paglia (cf *1 Cor.*, 3,11-15).

terra si è operata, per così dire, una "prima risurrezione" per mezzo del battesimo e una conseguente vita cristiana coerente con gli impegni assunti, ma la vera o "seconda" risurrezione avverrà alla fine dei tempi.

Tra il corpo terrestre e quello risorto vi è allo stesso tempo identità e alterità, come tra il seme e la pianta (cf *1 Cor* 15,35-38). Origene tenta di esprimere questa idea[22] in tre modi, ricorrendo anche a concetti filosofici: (a) la distinzione tra la sostanza materiale, che permane identica, e le qualità che variano, dovendosi adattare alla situazione in cui si trova il corpo, quindi da terrestri diventano celesti-spirituali; (b) la teoria stoica della "ragione seminale" (*lógos spermatikós*), che è una forza di crescita, di sviluppo dinamico ed insieme di individuazione, e fa sì che da uno stadio embrionale si passi alle potenzialità in esso latenti (dal granello alla spiga, dallo sperma umano all'uomo...); (c) l'idea di una forma corporale caratterizzante (*eîdos*) — da non confondere con l' "apparenza esteriore", — che è un principio attivo di unità, il quale assicura l'identità del corpo terrestre, pur nel suo perenne fluire di elementi materiali, rinnovantesi come le acque di un fiume che scorre.

Tra coloro che risuscitano per la gloria e quelli che risuscitano per la dannazione vi è una differenza essenziale: i primi vivranno nell'unità e nell'armonia delle tre componenti (corpo, anima, spirito), i secondi si sentiranno lacerati nel loro intimo essere, perché sono privati dello spirito (il dono divino viene ripreso da Dio), mentre l'anima e il corpo vanno nella geenna o inferno.[23]

*Apocatastasi*: con tale parola si indica la restaurazione, il ristabilimento di tutte le cose alla fine dei tempi. Il fondamento biblico si trova in *1 Cor* 15,23-28 (tutti saranno vivificati in Cristo; anche la morte, l'ultimo nemico, sarà sconfitta e Dio sarà tutto in tutti) e quello

22. Cf sulla risurrezione *P. A.*, 2,10,1-3. Per la distinzione tra sostanza e qualità cf *P. A.*, 2,1,4; per la teoria del "*lógos spermatikós*" cf *C. Cels.*, 5,23 e 7,32 e un frammento del *De Res.* origeniano riportata da PANFILO, *Apol. Orig.* ( = PG 11,93) e un frammento del *Co. Ps.* 1, riportato da METODIO, *De Res.*, 1,24 e da EPIFANIO, *Pan.*, 64,16; per l'idea dell'"*eîdos*" cf l'appena citato frammento di *Co. Ps.*, 1 (purtroppo Metodio nel commentare in *De Res.*, 1,20-26 il passo origeniano di commento a *Sal* 1,5 ha gravemente frainteso la teoria dell'"*eîdos*", da lui inteso non nel suo senso filosofico, ma in quello comune di "apparenza esteriore": ne deduce quindi assurdamente che il corpo glorioso è un altro corpo rispetto a quello terrestre, pur avendo la stessa apparenza esteriore.

23. Origene conferma biblicamente questa sua teoria, interpretando *Mt* 24,51 o *Lc* 12,46: il padrone che sorprende il servo malvagio a percuotere i compagni o a dissiparsi nelle ubriachezze, lo «*spezzerà in due*» (*dichotomései*): da una parte lo spirito, e dall'altra il corpo e l'anima, nella quale la partecipazione all'immagine di Dio, conservata indelebilmente, diventa fonte di tormento.

filosofico poggia sull'assioma che la fine è simile al principio: si ritornerà dunque all'unità e all'armonia iniziali. Ma, in più, vi è stato un progresso tra la situazione iniziale e quella finale e si saranno raggiunti questi obbiettivi: si sono sviluppate pienamente le potenzialità insite nelle creature, passate dall'immagine alla somiglianza con Dio;[24] si è realizzato il piano divino, per cui l'anima non vedrà e non penserà altro che Dio, il Sommo Bene (cf *P. A.*, 3,6,3); gli effetti negativi derivanti dal male saranno distrutti: non ci sarà più né morte né sofferenza. Il destino delle creature razionali sarà definitivamente fissato nella direzione che le loro libertà avranno scelto o nel bene o nel male. Ma, come sempre, le posizioni di Origene esigono sfumature e chiarificazioni.

*a*) Anzitutto l'affermazione che Dio sarà tutto in tutti non va intesa in senso panteistico: ogni creatura conserverà la propria individualità e non sarà assorbita o dissolta, come pensavano gli stoici, nel fuoco (*C. Cels.*, 6,71).

*b*) Origene discute spesse volte il tema della corporeità o incorporeità finale;[25] egli, pur lasciando aperta la questione, sembra però inclinare verso la prima soluzione: infatti solo Dio non è corporeo (cf *P A.*, 1,6,4), i corpi risuscitati eterei sono immuni dalla morte (cf *Disp. Eracl.*, 5-6).

*c*) Il punto più controverso riguarda l'universalità di questa apocatastasi: la salvezza finale si estende anche ai demoni e ai dannati? Origene, a modo di "ricerca" si pone il problema e dà elementi di riflessione, per cui sembra che alcuni testi risolvano la questione in senso positivo, altri in senso negativo. Nella sua lettera *Agli amici alessandrini* egli protestava vivamente contro l'opinione attribuitagli di aver sostenuto addirittura la conversione finale del diavolo. In effetti, da vari passi,[26] si potrebbe così esprimere il pensiero di Origene: il diavolo non è stato creato malvagio per natura da Dio, ma lo è diventato per libera scelta e la sua malizia, bloccando il libero arbitrio, si è come trasformata in "natura", per cui è impossibile ogni ritorno al bene. Anche riguardo ai dannati, egli sembra essere orientato ver-

24. Cf *P. A.*, 3,6,1.

25. Ovviamente bisogna tener conto dei vari sensi che può avere la parola "corporeità" in Origene: quello fisico, legato alle qualità (terrestre, eterea) o quello morale (un modo di vivere, assoggettato alle passioni, al peccato). In generale si può dire che Rufino riporta le discussioni su corporeità o incorporeità finali (cf soprattutto *P. A.*, 1,6,4 e 3,6,4) privilegiando la prima ipotesi; Girolamo, nei passi da lui raccolti, tende quasi sempre per la seconda, eliminando per lo più il carattere "di discussione" di questi brani.

26. Oltre alla *Lettera* già ricordata, cf *P. A.*, 1,6,3; *Co. Io.*, 20,21 (19),174 e *Fragm. Mt.*, 141 ( = GCS 12,1); cf anche *P. A.*, 1,4,1 e *In Ier. Hom.*, 18,1.

so la definitività della loro situazione: ad essi lo spirito viene tolto e separato dall'anima e dal corpo; come vasi cotti che non possono essere riplasmati, così sono le anime, terminato il loro periodo di prova; i peccati contro lo Spirito Santo non possono essere perdonati né in questo secolo, né in quello futuro.[27] Tale dannazione non è imputabile a Dio, ma all'indurimento delle creatura che non vuole — e alla fine non può più — volgersi al bene. All'opposto i beati sono confermati nel bene: nulla li può separare dalla carità, nemmeno il libero arbitrio (cf *Co. Rom.*, 5,10) e, accostandosi a Dio, partecipano della sua immortalità e immutabilità.[28] Essi hanno realizzato la vera libertà che si identifica con l'adesione al bene, come già aveva evidenziato S. Paolo.

Ma in fondo al cuore Origene nutriva una grande speranza: che tutte le creature potessero sottomettersi liberamente a Dio e al suo Verbo, ma non poteva trasformare questa sua ardente speranza in certezza, la quale sarebbe stata incompatibile con l'accentuazione fortissima da lui data al libero arbitrio.

### *1.4. Pedagogia divina nei confronti dell'uomo*

L'*agire di Dio* è sempre finalizzato al bene delle creature razionali. In tutti i modi Egli cerca di condurle alla perfezione; in particolare il suo amore per gli uomini si esplica nella sua mirabile "*oikonomia*", piano di salvezza e di redenzione. Il Figlio, immagine della bontà del Padre[29] facendosi *tutto a tutti* (*1 Cor* 9,22), si presenta con varie denominazioni ("*epínoiai*"), perché tutti possano accostarsi a Lui e poi accedere al Padre in modo progressivo, secondo le proprie capacità. Cristo diviene così «il segno vivente della pedagogia divina»:[30] per l'uomo, incapace di comprendere se non mediante i sensi, egli si riveste di un corpo, perché attraverso la sua umanità si riveli la gloria del Lógos. Alle folle, che non possono comprendere i misteri più profondi, egli parla in parabole e ne spiega il significato a coloro che possono capire. Dunque, poiché una luce troppo viva può accecare e un nutrimento troppo forte può nuocere irrime-

27. Cf per la prima idea *P. A.*, 2,10,7 e *Co. Rom.*, 2,9 e *In Mt. Ser.*, 57.62; per la seconda cf *In Ier. Hom.*, 18,1 e per la terza *Co. Io.*, 19,14,(3),88.
28. Cf *In 1 Sam. Hom.*, 1,4 (nella traduzione latina di Rufino).
29. Cf *Sap* 7,26, citato varie volte, ad es. in *C. Cels.*, 6,63; *Co. Mt.*, 15,10; *P. A.*, 1,2,13; *Co. Io.*, 6,57 (37),295; ecc. Cf per le citazioni ALLENBACH J. et alii, *Biblia Patristica*, vol. III, *Origène*, Paris 1980.
30. GIROD R., nell'introduzione a *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, t. I (= SC 162), Paris 1970, 62; cf anche *ivi* il cap. V° intitolato: *La pédagogie divine selon Origène* (pp. 28-93).

diabilmente[31] e una guarigione troppo rapida può essere nefasta al malato, Dio prepara gli uomini, con una adeguata e sapiente progressività, ad accogliere verità sempre più luminose e doni spirituali sempre più abbondanti. Però Egli non si impone mai con la violenza: dipende dalla volontà umana l'accettazione o il rifiuto, l'avanzamento o il regresso nella virtù.

L'azione del Lógos mira a sottomettere le creature al Padre con la persuasione e con l'educazione,[32] così che il bene finisce sempre per trionfare, e tutti liberamente si lasceranno trasformare secondo la perfezione del Lógos (cf *C. Cels.*, 8,72). Per raggiungere tale scopo, occorre molto tempo: ma, ci ricorda Origene, *Dio amministra le anime (...) in vista del tempo infinito* (*P. A.*, 3,1,13) e la loro educazione continua dopo questa vita terrena fino a raggiungere la perfezione.[33]

*Pene medicinali*: Dio nell'educare si comporta come un buon padre o un esperto medico:[34] essi talvolta, per il bene dei figli o dei malati, non risparmiano loro castighi o sofferenze. Queste realta così dolorose diventano anche una manifestazione, in certo modo, della bontà di Dio, che tenta estremi rimedi per convertire il peccatore. Costui prende così coscienza del proprio peccato e delle sue conseguenze; con le sue sofferenze diventa pure un ammonimento per gli altri: infatti Dio mira sia al bene individuale, sia a quello comune.[35] Dopo aver esperimentato molti mali in relazione al peccato e in vista della purificazione, che si ottiene non solo in questo mondo, ma anche in quello futuro,[36] le anime saranno reintegrate nel bene.[37]

Sottolineando il valore medicinale e pedagogico delle punizioni,[38] Origene ne ammette il carattere transitorio: cessano quando non sono più necessarie per l'anima. Inoltre, non con il timore, ma con l'amore si raggiunge la unione perfetta e definitiva con Dio: agli esseri razionali e liberi si addice infatti essere attirati dal Lógos con la persuasione (cf *In Gen. Hom.*, 7,4).

31. Cf *Co. Mt.*, 10,25.
32. Cf *P. A.*, 3,5,7-8.
33. Cf *P. A.*, 2,11,6-7.
34. Cf *In Ier. Hom.*, 20,3.
35. Cf *In Ier. Hom.*, 12,5.
36. Cf *In Ier. Hom.*, 7,2. Interpretando *Lev.*, 26,21: *Io vi colpirò sette volte di più*, Origene sembra accennare in modo velato a mondi successivi, in cui le anime avranno la possibilità di purificarsi, chi al primo, chi al secondo..., chi al settimo. Però in *P. A.*, 2,3,4, egli respinge l'idea che i mondi si succedano perfettamente uguali, come sostenevano soprattutto gli stoici, perché i movimenti delle creature razionali sono liberi e non determinati (quindi non si ripetono le stesse e identiche situazioni senza variazioni).
37. Cf *P. A.*, 1,6,3 e 3,1,23.
38. Tale idea era già ricavabile dalla Bibbia (cf ad es. *Sap* 12,21) ed era presente negli scritti platonici (cf ad es. *Gorgia*, 525ab; *Rep.*, II, 380bc; *Leggi*, XI, 943a). Inoltre, presentando tale idea, Origene confermava che solo l'uomo è responsabile del male e non Dio (cf *In Ier. Hom.*, 2,1).

## 2. Le Persone divine

Origene proclama la bontà del Creatore e la sua identità col Dio Padre di Gesù Cristo: combatte le idee dei Marcioniti che opponevano il Dio buono del NT a quello cattivo del VT. Rifiuta anche la concezione modalista, sostenendo la "personalità" propria di ogni persona trinitaria. Contrasta poi vigorosamente le teorie emanazioniste degli gnostici, i quali presentavano la generazione del Figlio come una "*probolé*" o emanazione, che comportava una divisione nella sostanza, quasi fosse una generazione animale o umana. Infine, contro gli adozionisti afferma che il Lógos era stato generato eternamente dal Padre.

Egli presenta in un modo più dinamico che ontologico l'unità e la personalità propria della Triade divina (ricorrendo talvolta anche a categorie filosofiche caratteristiche del Medio-platonismo di tendenza eclettica). Le tre persone divine hanno la stessa sostanza, ma sono distinte come persone.[39]

*2.1. Il Padre*: è *arché*, fonte e pienezza della divinità,[40] e comunica la sua vita divina al Figlio nella generazione eterna e allo Spirito Santo. È all'origine di tutto; dal nulla crea ogni cosa per un libero atto di bontà;[41] con la sua azione provvidente si prende cura di ogni creatura, in modo particolare degli uomini (cf *C. Cels.*, 4,23ss). Assolutamente trascendente, invisibile, incorporeo, è sorgente di tutte le perfezioni ed attività intra- ed extra-trinitarie (queste ultime sono realizzate tramite il Figlio e lo Spirito Santo). Padre di tutti,[42] pur essendo impassibile nella sua natura divina, conosce tuttavia, in un certo senso, la passione dell'amore e della misericordia (cf *In Ier. Hom.*, 6,6).

*2.2. Il Figlio*: è allo stesso tempo Dio e uomo:

*a)* In quanto Dio è generato continuamente ed eternamente dal Padre, come raggio dalla luce, come volontà dall'intelligenza.[43] Egli rimane sempre nel Padre, anche quando, incarnandosi, visse sulla terra

39. Cf *Co. Io.*, 2,10 (6),75.
40. In quanto tale, il Padre è "Dio" per eccellenza («*ho Theós*»: cf *Co. Io.*, 2,2,17-18).
41. Cf *P. A.*, 1,3,3 e 2,9,6.
42. La bontà paterna di Dio è uno dei capisaldi della concezione origeniana sulla divinità (cf NEMESHEGYI P., *La paternité*, o. c. nella bibliografia) Per difenderla a tutti i costi, Origene ricorre all'ipotesi della preesistenza delle anime (onde eliminare ogni responsabilità per le diseguali condizioni in cui nascono gli uomini); considera tutte le punizioni come medicinali e purificatrici e, con ottimismo, nutre la segreta speranza che tutte le creature razionali ritornino a Dio nell'apocatastasi (però, poiché sono libere, possono anche volgersi irrimediabilmente al male).
43. Cf *P. A.*, 1,2 e *In Ier. Hom.*, 9,4: quindi «*non vi un tempo in cui egli non fosse*» (cf *P. A.*, 1,2,9 e 4,4,1 e *Co. Rom.*, 1,5). Sarà questa la famosa espressione che tanta parte avrà nelle controversie ariane.

con la sua anima umana. Perfetta immagine del Padre, da cui deriva il suo essere e il suo agire,[44] è il rivelatore e il mediatore per eccellenza tra la divinità e le creature.[45] È presente ovunque, come luce divina. Tutto fu creato in lui e per mezzo di lui.

Nell'unità della sua persona, egli possiede molteplici denominazioni, *epínoiai*:[46] sono i differenti nomi che la Scrittura gli attribuisce e corrispondono a diversi aspetti delle sue relazioni col Padre e con le creature razionali.[47].

*b*) In quanto uomo: il Lógos si è unito alla natura umana ancor prima della sua incarnazione, quando furono create le "intelligenze" preesistenti.[48] L'anima umana del Verbo nella sua libertà aderì col massimo amore a Dio,[49] mentre le altre anime umane si "raffreddarono" nella carità.[50] Per riscattare l'umanità — la Sposa decaduta, la Chiesa, che nella preesistenza era formata dalle anime — il Cristo si incarna nel seno di Maria. La sua anima si riveste di corporeità ter-

44. Ciò non significa che il Figlio è "subordinato" al Padre quasi fosse una divinità di secondo grado o di diversa natura o di una inferiorità di potenza. La "subordinazione" del Figlio e dello Spirito Santo è collegata sia al fatto che il Padre in quanto tale è l'assoluto principio e iniziatore di tutto, sia alle missioni divine ( è il Padre che invia le altre due persone secondo il ruolo specifico per la "economia" o piano divino di salvezza), sia al fatto che il Figlio è mediatore del Padre. È ben diverso dunque il "subordinazionismo" di Origene — e in generale dei Padre antenìceni — rispetto a quello degli ariani: quest'ultimo infatti comportava un'inferiorità di natura, mentre Origene ritiene il Figlio della stessa sostanza del Padre.

45. Si prospettava il problema del passaggio dell'uno ai molti (cf *P. A.*, 1,6,2 e 2,1,1) che i filosofi medio-platonici — e anche Origene — risolvono con la figura di un mediatore che appartenga ad ambedue gli ambiti.

46. La dottrina delle "*epínoiai*", riveste un'importanza fondamentale per la cristologia origeniana e presenta analogie col medio- e neo-platonismo (la molteplicità di idee opposta all'unità assoluta). Origene ne parla soprattutto nel 1° libro del *Co. Io.*, (ove espone una cinquantina di "*epínoiai*", ma nell'insieme dell'opera sono un centinaio). Si tratta anche qui di un modo umano di esprimersi data l'insondabilità e l'inesauribilità della realtà divina. Queste *epínoiai* non sono esseri ipostatizzati, come potevano pensare gli Gnostici a riguardo degli Eoni.

47. La prima e più importante *epínoia* è la Sapienza: in quanto tale il Figlio è il mondo intelligibile, che contiene i princìpi, i piani della creazione, i germi degli esseri (corrispondenti alle "idee platoniche" o alle "ragioni stoiche"). Tale mondo è stato creato dal Padre nella generazione eterna del Figlio e quindi è coeterno a Lui (cf *P. A.*, 1,2,10). La seconda *epínoia* è il Lógos, parola e ragione, che rivela i misteri contemplati nel Padre, contenuti nella Sapienza e partecipati alle creature razionali, *loghiká*. Altre *epínoiai* fanno risaltare il ruolo mediatore e salvifico (ad es: Via, Verità, Pane di Vita...) ed evidenziano allo stesso tempo l'adattamento del Lógos alle necessità spirituali degli uomini.

48. Origene ci presenta, in un certo senso, la "unione ipostatica" e la "*communicatio idiomatum*"

49. Unendosi al Verbo, essa *sotto forma di Dio* (*Fil* 2,6, citato in *P. A.*, 4,4,5; cf anche *Co. Io.*, 20,18 (16),153) è impeccabile in modo sostanziale per l'intensità della carità (come il ferro immerso nel fuoco diviene come il fuoco: cf *P. A.*, 2,6,5-6).

50. Cf *P. A.*, 2,6.

restre; dopo la passione e la morte del corpo discende nell'Ade, ove libera le anime dei giusti e le conduce con sé al momento dell'ascensione. L'anima del Cristo diventa il modello per ogni anima che vuole unirsi al Lógos.[51]

*2.3. Spirito Santo:*[52] procede dal Padre mediante il Figlio; come terza ipostasi divina possiede tutte le perfezioni delle altre due a cui è *associata in onore e dignità* (*P. A.*, 1, praef. 4). Egli è al di sopra ed è distinto da tutte le altre creature; è il santificatore e l'ispiratore dei profeti, colui che dona i carismi, poiché in lui si trova *tutta la natura dei doni.*[53]

Nella "economia" trinitaria il Padre è colui che crea e dona l'essere a tutti gli esistenti; il Figlio è il principio di razionalità per tutte le creature dotate di ragione; lo Spirito con la sua azione rende santi: la Trinità opera dunque in perfetto accordo e unità di intenti.[54]

## 3. Mariologia[55]

Origene, contro i doceti, che ritenevano apparente e non vera l'umanità del Verbo,[56] afferma chiaramente che Egli *assunse un corpo da Maria,*[57] quindi è autenticamente uomo. Inoltre è stato concepito in modo verginale e tale miracolo conferma la sua divinità.[58] Data l'intima unione tra la divinità e l'umanità in Cristo — da cui deriva la "comunicatio idiomatum" — Maria può essere considerata realmente *Madre di Dio.*[59]

51. Cf *C. Cels.*, 3,28 e 7,17; *Co. Io.*, 10,6 (4),26.
52. Origene afferma chiaramente alcuni punti dogmatici essenziali sullo Spirito Santo (esistenza, divinità, opera santificatrice) e non approfondisce altre questioni che saranno trattate più tardi (IV sec.) nell'ambito delle controversie contro i Macedoniani o Pneumatomachi.
53. *P. A.*, 2,7,2; cf *Co. Io.*, 2,10 (6),77. I "doni" qui corrispondono più o meno a ciò che la teologia scolastica definirà "grazie attuali", cioè connesse ad un atto o ad una funzione.
54. Cf *P. A.*, 1,3,5-8; *C. Cels.*, 8,15.
55. Per un dossier pressoché completo sulla mariologia origeniana, cf ALVAREZ CAMPOS S. (a cura di), *Corpus Marianum Patristicum*, Burgos 1970, vol. I, 73-126; per testi in tr. it. cf AA. VV., *Testi mariani del primo millennio*. Vol. I. Roma 1988, pp. 195-227.
56. Contro i doceti cf ad es. *Co. Rom.*, 9,2; *In Ez. Hom.*, 1,4; *In Lc. Hom.*, 14,3.
57. *Co. Io.*, 20,19 (17),162.
58. Cf *C. Cels.*, 1,69.
59. Origene lo ammette chiaramente come dottrina e forse, per esprimerla, si servì anche del termine "*Theotokos*." Per la dottrina cf ad es. *In Lc. Hom.*, 7,1 e 6. Per il termine, cf la testimonianza dello storico SOCRATE, *H. E.*, 7,32, il quale afferma che Origene stesso in *Co. Rom.*, 1 «*spiega in che modo essa è chiamata Madre di Dio (Theotókos) ed esamina lungamente questo punto*». Il testo non ci è pervenuto né nell'originale, né nella traduzione-riduzione di Rufino. La parola "*Theotókos*" compare anche in frammenti — però di dubbia autenticità — come *In Lc. Fragm.*, 41 e 80 RAUER ( = CGS 49², p. 244 e 260) e in *Sel. Deut.*, 22,23 ( = PG 12,813c).

Egli poi sottolinea vigorosamente la verginità perpetua di Maria,[60] per la santità delle due persone divine con cui Ella è venuta a contatto: il Figlio da lei generato e lo Spirito Santo su di lei sceso (cf *Lc* 1,35). Soprattutto il Maestro alessandrino considera Maria come il «tipo» dello "spirituale", colui che docilmente si lascia guidare da Dio e progredisce continuamente verso la perfezione, pur tra difficoltà e incertezze (cf *In Lc. Hom.*, 7,2 e 8,1-4).

Il ruolo di Maria nella redenzione si svolge essenzialmente nel favorire la venuta di Dio e del suo Verbo nell'umanità. Essa, come nuova Eva, inaugura la storia della salvezza; con vivo senso apostolico porta agli uomini il Verbo da lei concepito;[61] accoglie come figlio chiunque si assimila perfettamente al Cristo, come avvenne per l'apostolo Giovanni ai piedi della croce.[62]

## 4. Ecclesiologia

Da Origene la Chiesa è considerata il corpo mistico di Cristo[63] vivificato dalla presenza del Lógos[64] e il popolo dei credenti.[65] Presente nel mondo, essa ne è l'ornamento, *kósmos*,[66] ma vi abita come in terra straniera.[67] Tempio di Dio[68] e Gerusalemme celeste,[69] essa — costituita dalle "intelligenze" nella loro purezza originaria — preesisteva a questo mondo terreno ed era la Sposa del Verbo. Con la caduta delle creature razionali si spezza l'unità primordiale, che viene però faticosamente ricostituita lungo le varie vicende della storia e troverà la completa realizzazione nell'escatologia.

Fuori della Chiesa depositaria della verità, delle leggi e delle dottrine di Cristo, non vi è salvezza.[70] Coloro che esercitano un servizio ministeriale in questa Chiesa, devono vivere in modo degno gli obblighi del loro ministero.[71]

60. Per una trattazione su questo punto cf VAGAGGINI C., *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942, 62-97 e 120-135. Per Origene la verginità, in senso fisico, consisteva, nell'astensione da ogni rapporto sessuale. Quanto alla verginità *in partu*, egli non ha trattato a fondo la questione. Per lui l'integrità fisica nel parto e la verginità perpetua sembrano essere due concetti non strettamente correlativi. Del resto, soffermandosi su concetti più spirituali, s'interessava meno ai segni carnali della verginità.

61. Cf *Co. Io.*, 6,49 (30),256.

62. Cf *Co. Io.*, 1,4 (6), 23. Non si parla qui propriamente della maternità universale di Maria, che si estende a tutti i battezzati, ma dell'assimilazione a Cristo: accettandone la mentalità si è uniti a lui, che ha avuto Maria per madre.

63. Cf *Co. Io.*, 10,39 (23),263.

64. Cf *C. Cels.*, 6,48.

65. Cf *In Ex. Hom.*, 9,3 e *In Ez. Hom.*, 1,11.

66. Cf *Co. Io.*, 6,59 (38),301.

67. Cf *ibid.*, 302.

68. Cf *Co. Io.*, 10,35 (20),228.

69. Cf *Co. Io.*, 6,42 (25),219.

70. Cf *In Ios. Hom.*, 3,5.

71. Cf *In Lev. Hom.*, 6,6 e *In Ier. Hom.*, 11,3.

## 5. Alcuni Sacramenti[72]

### 5.1. *Battesimo*

Origene presenta il battesimo[73] nelle linee tradizionali della teologia come il sacramento che ci conforma a Cristo, che ci libera dal peccato di origine e che ci inserisce in una comunità di salvezza. Ma colloca tutto questo entro una mentalità che privilegia l'aspetto simbolico e mistico delle cose. Vede anzitutto prefigurato il battesimo in avvenimenti dell'Antico Testamento, soprattutto il passaggio del Mar Rosso.[74] Il battesimo di acqua è un'immagine sacramentale sia del supremo battesimo, il martirio,[75] sia del battesimo di fuoco, cioè della purificazione escatologica.[76] Nel battezzato che vive gli impegni della vita cristiana si verifica una "prima risurrezione",[77] preludio alla "seconda", che sarà definitiva. Tutta la vita spirituale del cristiano si sviluppa dalla grazia battesimale, *principio e sorgente dei divini doni* (*Co. Io.*, 6,23 (17),166).

### 5.2. *Eucarestia*

In consonanza con tutta la tradizione della Chiesa, Origene afferma la realtà della presenza di Cristo sotto le specie eucaristiche.[78] Egli però ricorda che queste rinviano ad una verità più divina, il Verbo stesso,[79] Parola di Dio rivolta agli uomini e nutrimento delle loro intelligenze. Definendo l'Eucarestia un *corpo tipico e simbolico* (*Co. Mt.*, 11,14), Origene, con un linguaggio d'ispirazione platonica, vuole dire che sotto il velo del segno — pane e vino — è presente Cristo in modo misterioso: la realtà celeste è come nascosta in ciò che è visibile sulla terra. L'Eucarestia sacramentale del resto non potrebbe avere

72. Per una bibliografia in relazione ai singoli sacramenti cf in CROUZEL H., *Bibliographie critique d'Origène* e *Supplément* I (citati a p. 392), s. v. dei singoli sacramenti.
73. Origene distingue vari tipi di battesimo: «*di acqua, di spirito, di fuoco, e per taluni anche di sangue*» (*Co. Io.*, 6,43, (26),233: cf la relativa nota di Corsini E. nella sua traduzione it. al "*Commento al Vangelo di S. Giovanni*" *di Origene*, Torino 1968, p. 355 n. 59.
74. Cf *Co. Io.*, 6,44 (26),227-232.
75. Cf *Co. Mt.*, 16,6.
76. Cf *In Lc. Hom.*, 24,2.
77. Cf CROUZEL H., *La "première" et la "seconde" résurrection des hommes d'après Origène*, in "Didaskalia" 3 (1973) 3-19.
78. Cf *In Ex. Hom.*, 13,3; *Co. Mt.*, 11,14; *In Ier. Hom.*, 18,3; *In Num. Hom.*, 16,9; *In Ios. Hom.*, 2,1. Per Origene i testi eucaristici del Nuovo Testamento non vanno interpretati nella "letteralità" che uccide, cioè nella loro materialità (così ad es. l'invito di Gesù in *Gv* 6,60 non è un incitamento all'antropofagia: cf *In Lev. Hom.*, 7,5), ma in un modo degno di Dio e nel loro significato più profondo (cf *Co. Io.*, 32,24 (16),310). Per la dottrina eucaristica in Origene, cf LIES L., *Wort und Eucharestie*, citato nella bibliografia.
79. Cf *In Ex. Hom.*, 13,3 e *In Mt. Ser.*, 85.

valore, se il Cristo stesso non fosse presente, come lo è, in diverso modo, nelle sue parole: così noi *beviamo il sangue di Cristo non solo quando lo riceviamo secondo il rito dei sacramenti ("sacramentorum ritu"), ma anche quando riceviamo le sue parole, nelle quali risiede la vita* (*In Num. Hom.*, 16,9).

L'Eucarestia ha una vera efficacia per la nostra vita spirituale: positiva, se è ricevuta con coscienza pura, con le debite disposizioni; negativa, se la nostra anima è offuscata dal peccato. Origene accenna anche ai due elementi — la materia e la "preghiera" — che costituiscono l'Eucarestia;[80] fa riferimento al suo carattere sacrificale[81] e al legame che unisce Eucarestia e Chiesa[82] in quanto ambedue sono "corpo" di Cristo.

*5.3. Penitenza*

Origene enumera vari modi per ottenere la remissione e il perdono dei peccati dopo il battesimo: uno di questi è la penitenza che oggi diremmo sacramentale (cf *In Lev. Hom.*, 2,4). Nessun peccato è irremissibile[83] da parte di Dio e della Chiesa. Dio stesso per diverse vie ci conduce al perdono, la Chiesa rende visibile la bontà divina con vari atti che tendono alla salvezza del peccatore, come la scomunica, la penitenza pubblica, le ammonizioni e infine con la riconciliazione.

Per ottenere la remissione dei peccati non è sufficiente la preghiera di uomini spirituali, né essi possono pretendere di concedere il perdono con la sola assoluzione,[84] ma è necessario che i peccatori si ritraggano dal male ed espiino adeguatamente le loro colpe.[85] Occorre infatti ricoprire i peccati con le buone opere[86] ed esprimere una vera conversione con una sincera penitenza. Il vescovo e il sacerdote intervengono sia come eredi della missione apostolica di "legare e sciogliere",[87] sia come medici e guide spirituali — da scegliersi oculatamente — che guariscono e dirigono con i loro consigli.[88]

80. Cf *Co. Mt.*, 11,14 e *C. Cels.*, 8,33.
81. Cf *In Ios. Hom.*, 1,2 e *C. Cels.*, 8,33.57.
82. Cf *In Ps. 37 Hom.*, 2,6 e *In Mt. Ser.*, 82.
83. Quando Origene parla di peccati "*inguaribili*" (*aníata*), come in *De Orat.*, 28,8, non intende una incurabilità assoluta, ma relativa all'uomo lasciato alle proprie forze; Dio invece li può guarire con la sua grazia: si dovrebbe dunque tradurre la suddetta parola greca più giustamente con il participio "non guariti"
84. Cf *De Orat.*, 28,10.
85. Cf *C. Cels.*, 3,51.
86. Cf *In 1 Cor. Fragm.*, 26, in "JThS" 9 (1908) 366.
87. Cf *Co. Mt.*, 12,14 e *In Lev. Hom.*, 5,3.
88. Cf *In Ps. 37 Hom.*, 2,6.

### 5.4. *Matrimonio*

La dottrina di Origene sul matrimonio[89] — che è strettamente unita a quella sulla verginità — è dominata da uno dei suoi grandi temi mistici: le nozze di Cristo con la Chiesa e con l'anima.[90] L'unione tra l'uomo e la donna ne sono una riproduzione sul piano sensibile. L'amore tra gli sposi, imitazione dell'amore eterno e indefettibile di Cristo per la Chiesa,[91] deve elevarsi sempre più sul piano spirituale, in modo che essi, diventando *una sola carne*, tendano a formare anche, in un certo senso, *un solo spirito*.[92]

Pur conservando i suoi aspetti sensibili, l'amore sponsale deve rifuggire dalla passione egoistica, dalla stridente disarmonia;[93] esso richiede invece piena padronanza di sé e un perfetto accordo, frutto della grazia divina.[94] Per sua natura, l'amore coniugale mira alla procreazione[95] e al bene degli sposi. Il matrimonio cristiano dà una particolare grazia o "carisma": la comunione spirituale.[96]

Ambedue i coniugi sono uguali per i diritti e i doveri inerenti alla loro unione; sono tenuti alle stesse esigenze di carità, di rinuncia a rapporti extramatrimoniali e, nel caso di infedeltà, la colpa del marito non è minore rispetto a quella della moglie. Però, secondo le tradizioni e le legislazioni giuridiche del tempo, è accentuato il ruolo preminente dell'uomo come capo-famiglia e quello subordinato della donna.

Il matrimonio è unico e indissolubile: il divorzio non è ammesso in nessun caso; anche la fornicazione non può esserne una causa: solo autorizza la separazione — e a volte può esigerla, per non essere complici del male[97] — senza un nuovo matrimonio.[98] Le seconde nozze

89. In questo brevissimo paragrafo ci limitiamo a trattare del matrimonio, difeso da Origene contro i rigoristi, gli Encratiti, i Marcioniti e i Montanisti, che con motivazioni diverse vi si opponevano.
90. Cf le due opere origeniane che commentano il *Cantico dei Cantici* biblico: *Co. Cant.*, e *In Cant. Hom.*
91. Cf *In Cant. Hom.*, 2,1 e *In Eph. Fragm.* 29, in "JThS" 3 (1901), p. 566.
92. Cf *Co. Mt.* 14,16: ivi Origene non lo dice apertamente (essendo quest'ultima espressione riservata a Dio e all'anima: cf *1 Cor* 6,17: *un solo spirito*), ma il senso della frase induce a tale conclusione, secondo il parere di CROUZEL H., *Virginité et mariage selon Origène* ( = MLes 58) Bruges/Paris 1963, 143 e 168.
93. Cf *In Eph. Fragm.*, 29-30, in "JThS" 3 (1901) p. 566-567
94. Cf *Co. Mt.*, 14,16 e *In 1 Cor. Fragm.*, 34, in "JThS" 9 (1908) p. 503.
95. Cf *In Gen. Hom.*, 5,4.
96. Esso manca quando uno dei coniugi è pagano, ma «rivive», se costui si converte: cf *In 1 Cor. Fragm.*, 34, in "JThS" 9 (1908) p. 503.
97. Cf *Co. Mt.*, 13,25.
98. Cf *In 1 Cor. Fragm.*, 35, in "JThS" 9 (1908) p. 505.

delle persone vedove sono permesse, ma non incoraggiate;[99] per i membri del clero poi esse sono proibite.[100] Benché il corpo terrestre sia buono, essendo opera di Dio e suo tempio, tuttavia nelle relazioni sessuali, anche legittime, vi è sempre una specie di impurità, una qualche sozzura che contamina tutti quelli che nascono.[101] Pur essendo ben distinta dal peccato, essa è inerente alla condizione carnale: l'uomo, in quanto "carne" non sfugge mai interamente all'egoismo, alla concupiscenza, al contagio del demonio e si arresta alle cose sensibili, idolatrandole e ritenendole verità. Talvolta è richiesta agli sposi una continenza temporanea, assunta di comune accordo.[102] Però, se un "partner", per un desiderio immoderato di continenza, si rifiutasse all'altro, si renderebbe responsabile delle colpe di quest'ultimo: infatti, per dovere di carità e di giustizia reciproca, ambedue sono tenuti agli obblighi inerenti al loro matrimonio.[103] Così, ambedue sorretti dalla grazia divina, insieme e non separatamente, percorrono il cammino, a volte anche faticoso (in cui essi sono uno di fronte all'altro in una contemporanea situazione di servo e di padrone) per arrivare a Dio.

## c) ORIGENE, LO SPIRITUALE E IL MAESTRO DI VITA ASCETICA

### 1. Dottrina e temi spirituali

La dottrina spirituale è presente in tutti gli scritti origeniani: essa trae alimento dalla Parola divina, è prevalentemente cristocentrica e si fonda sulla struttura stessa dell'uomo (cf sopra). L'anima sente il contrasto tra la parte superiore, lo spirito e quella inferiore, la carne; in questo combattimento spirituale è continuamente sollecitata da angeli e demoni. Inoltre, creato ad immagine (dell'Immagine) di Dio,

99. Perché le seconde nozze sarebbero segno di incapacità di vivere nella continenza (cf *In 1 Cor. Fragm.*, 35, in "JThS" 9 (1908), p. 503).

100. Cf *In Lc. Hom.*, 17,10-11 e *Co. Mt.*, 14,22. Era una regola canonica, presente negli scritti paolini (cf *1 Tim* 3,1-2 e 12; *Tit* 1,5-6) che Origene giustifica per *una ragione simbolica* (*Co. Mt* 14,22): il risposato è immagine dell'anima peccatrice, che si è separata da Cristo per unirsi al diavolo. Allontanatasi da questo suo secondo marito per mezzo della penitenza, non può ritornare pienamente al primo (cf CROUZEL H., *Virginité et mariage selon Origène*, o. c. nella precedente nota 92, 157-160).

101. Cf *In Lev. Hom.*, 8,2; cf anche *Co. Mt.*, 17,35.

102. Per dedicarsi alla preghiera (cf *Co. Mt.*, 14,2), per ricevere l'Eucarestia (cf *In 1 Cor. Fragm.*, 34, in "JThS" 9 (1908) p. 501), per fare i digiuni prescritti nei tempi liturgici (cf *ibid.*, p. 502).

103. Cf *Co. Rom.*, 1,1 e *In 1 Cor. Fragm.*, 33, in "JThS" 9 (1908) p. 500s.

l'uomo può conoscere Dio ed assimilarsi il più possibile a Lui. Tra partecipazione al Verbo (l'Immagine divina) e conoscenza vige una stretta relazione: la prima spiega la possibilità — per connaturalità e similarità — della seconda e questa a sua volta apre sempre più vasti orizzonti e nuove prospettive per il progresso morale e spirituale, così che l'uomo può giungere alla somiglianza con Dio. La verità conosciuta viene incorporata al proprio essere e ne orienta le disposizioni. Oggetto della conoscenza sono le realtà divine, i misteri unificati nella persona del Lógos e percepiti in modi diversi, poiché il Lógos si conforma alle capacità di ciascuno. L'anima, attraverso gli sforzi ascetici e la meditazione delle Scritture, può desiderare e disporsi all'unione con Dio: è questo infatti il vero significato (biblico) di "conoscenza" Ma Dio rispetta sempre la libertà umana, che può accogliere o respingere il dono divino.

Vari temi mistici — e molti per la prima volta — sono stati presentati da Origene, derivandoli dalla Bibbia e utilizzando talvolta anche il platonismo e persino immagini ellenistiche; nei secoli successivi verranno ripresi e rielaborati soprattutto dai grandi mistici.

*a*) *Il matrimonio spirituale*. L'alleanza tra Dio e il suo popolo e l'unione tra Cristo e la Chiesa erano spesso rappresentati con immagini nuziali e anche i Padri anteriori ad Origene abitualmente riferivano la Sposa del *Cantico dei Cantici* alla Chiesa. Il nostro Autore, a questa esegesi collettiva, aggiunge anche quella individuale (cf soprattutto il *Co. Cant.*) che bene vi si accordava: poiché la Chiesa è sposa di Cristo, anche le anime possono esserlo, facendo parte della Chiesa, e quanto più un'anima fedele progredisce nella somiglianza a Cristo, tanto più la Chiesa diviene perfettamente sposa.

All'opposto ogni peccato è un'adulterio, in quanto ci si unisce al diavolo, abbandonando il vero sposo, Cristo. Tra fedeltà perenne di Dio e infedeltà continue dell'uomo, si svolge il dramma d'amore tra Cristo e la Chiesa/anima, cioè tra lo Sposo e la Sposa: uniti nella preesistenza, separati nella caduta originale, sottoposti a vari tentativi di riunione nell'Antico Testamento culminati nel Nuovo coll'incarnazione, essi saranno perfettamente uniti nella beatitudine eterna, quando il Padre — il re della parabola degli invitati a nozze (cf *Mt* 22,2-14) — celebrerà il matrimonio del Figlio coll'umanità glorificata.

*b*) *La freccia e la ferita d'amore.*[104] Il Cristo è la freccia eletta, a volte divenuta anche piaga[105] che provoca la ferita d'amore, e a volte

104. Per l'immagine cf il passo di *Is* 49,2 (freccia) unito a quello di *Cant.*, 2,5 secondo i LXX (ferita d'amore) e fors'anche la rappresentazione ellenistica del piccolo Eros che scaglia frecce col suo arco.

105. Cf *C. Cels.*, 6,9.

anche di contrizione. L'arciere è sia il Padre, sia il Figlio o Cristo.

*c) La nascita e la crescita di Cristo nell'anima.* L'anima deve concepire e far crescere il Verbo sull'esempio di Maria,[106] accogliendo la Parola divina. Questa generazione è opera del Padre e viene manifestata dalle virtù identificate col Cristo. Se non fa nascere in sé questo Cristo, il fedele non arriva alla salvezza; se pecca, lo uccide; se è tiepido, lo fa sopravvivere per poco, come bimbo anemico destinato alla morte; solo se lo lascia crescere si sviluppa perfettamente.

*d) La salita sulla montagna.* Commentando esegeticamente la Trasfigurazione, Origene, soprattutto nelle sue ultime opere,[107] trae profondi simbolismi. L'ascensione sulla montagna rappresenta lo sforzo ascetico per prepararsi a contemplare la divinità trasparente sotto l'umanità. La Trasfigurazione è la più alta visione di Dio che l'uomo quaggiù possa contemplare per mezzo del Verbo, quando questi si vuole rivelare e l'uomo è pronto ad accogliere tale rivelazione.

La divinità di Cristo traspare sia attraverso il corpo fisico di Gesù sia attraverso quell'altro "corpo", che è la lettera della Scrittura, per cui si può ricevere la più alta conoscenza possibile ad un uomo vivente su questa terra.

*e) I cinque sensi spirituali.* Essi sono considerati in analogia con i sensi corporali e sottoposti alla legge dell'omonimia;[108] si sviluppano in colui che avanza nella perfezione e gli permettono la conoscenza diretta, intuitiva e immediata delle realtà divine, a cui l'uomo in primo tempo aderisce per fede.

*f) Altri temi spirituali* richiamano doni e grazie divine con un simbolismo evidente: luce che illumina, vita che è donata, nutrimento che sorregge e si trasforma, vino che rallegra.[109] Infine Origene insiste sulla tematica del "discernimento degli spiriti" (cf *1 Cor* 12,10).[110]

106. Cf *In Mt. Fragm.*, 281.
107. Cf *Co. Mt.* 12,36-37 e *C. Cels.*, 2,63-64.
108. Questa legge attribuisce gli stessi termini all'uomo interiore e a quello esteriore, per spiegare gli antropomorfismi applicati all'anima (ad es: l'occhio del corpo/dell'anima...).
109. Per tutte queste tematiche cf nella bibliografia del CROUZEL H., *Bibliographie critique d'Origène* e il *Supplément* I (citati a p. 392), sotto le rispettive voci.
110. È necessario infatti saper distinguere le ispirazioni provenienti dal diavolo da quelle che vengono da Dio. Queste si caratterizzano per la pace e la luminosità dell'anima, per il rispetto a lei lasciato, mentre al contrario il demonio la obnubila e la possiede (cf *P A.*, 3,3,4).

## 2. Insegnamenti ascetici

*a*) *Martirio*. L'entusiasmo per il martirio percorre tutta la vita di Origene e vibra in tutte le sue opere (particolarmente nell'*Esortazione al Martirio*). Esso sgorga dalla sua sete di perfezione e dal desiderio di imitare Cristo. Su questo sublime esempio, il martirio si configura essenzialmente come la testimonianza suprema d'amore resa a Dio, attraverso la sofferenza e la morte. Si rifiuta dunque ogni idolatria, ogni altro "assoluto" che non sia Dio e solo a Lui si offre tutto: i beni, gli affetti, la propria vita. Il martire è un atleta, che lotta contro le potenze diaboliche, aiutato dal soccorso divino e ispirato dallo Spirito Santo, quando deve rispondere ai persecutori.

Il martire segue Cristo nella sofferenza e poi nella gloria, collabora con Lui all'opera redentrice per la purificazione e la salvezza del mondo. Con la sua suprema confessione di fede, egli riceve un battesimo che lo monda da tutti i peccati e gli apre immediatamente le porte del cielo.

*b*) *Verginità e celibato "per il regno dei cieli"* Essi sono un dono reciproco tra Dio e la creatura e diventano possibili solo per una grazia divina e una risposta generosa da parte della persona umana. Si inseriscono quindi nel tema del matrimonio mistico, di cui quello terreno è un'immagine sensibile. I motivi per assumere questo genere di vita devono essere esclusivamente religiosi,[111] non provenire dal disprezzo o dall'incapacità per le nozze. La verginità non ha senso, se non è accompagnata da tutte le virtù, in primo luogo dalla purezza della vera fede, e non si mantiene a lungo se non è protetta con una continua vigilanza sui pensieri e sugli affetti del cuore.

Dopo il martirio, la verginità è il dono più perfetto che l'uomo può offrire a Dio, e si manifesta per mezzo della mortificazione, della custodia dei sensi, della fuga delle occasioni. Mettendo l'amore di Dio e del prossimo al di sopra di tutto, la verginità è feconda di risultati spirituali: come Maria, essa genera Gesù nell'anima; dona libertà per un servizio più completo a Dio; ristabilisce lo stato iniziale del paradiso; anticipa e testimonia la condizione dei risorti.

111. Origene respinge sia le motivazioni filosofiche sia quelle ereticali a favore della castità: ad es. i Marcioniti (per i quali il matrimonio è opera del Dio malvagio dell'AT: cf *In 1 Cor Fragm*, 37, in "JThS" 9 (1908) p. 507) o altre sette che si avvalevano della loro proclamata castità per sedurre le anime: è attraverso tali eretici che Satana inganna le anime: cf *In Ez. Hom.* 7,3. La verginità del corpo infatti non ha valore se manca quella della fede, cioè se è ispirata ad una falsa dottrina (cf *In Mt. Ser.*, 33).

### 3. Itinerario dell'anima verso Dio[112]

Origene introduce spesso nelle sue opere il motivo della tensione semplici/perfetti, a significare il progresso, il passaggio graduale da una fede appena sbocciata fino alla suprema contemplazione divina. L'anima si avvicina a Dio percorrendo un complesso itinerario spirituale, dapprima abbandonando una precedente vita peccaminosa, procedendo poi attraverso momenti di aridità e difficoltà, ma anche di consolazione e di pace, per giungere infine alla piena comunione e contemplazione di Dio.

Soprattutto i temi dell'esodo dall'Egitto da parte di Israele e il suo ingresso nella Terra Promessa, dopo le varie tappe nel deserto, sono ampiamente valorizzati da Origene per descrivere le situazioni spirituali dell'anima incamminata verso Dio: significativa è soprattutto la 27 *Omelia sui Numeri*. Anche il tema della progressività nello studio dei tre libri biblici attribuiti a Salomone (*Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici*) costituisce per il nostro Alessandrino un'allusione a tre tappe per l'itinerario dell'anima.[113] Più tardi verrà formulata, anche partendo dalle suggestioni origeniane, la teoria delle tre "vie" per giungere a Dio (purgativa, illuminativa, unitiva).

## Origene scrittore

Origene è uno scrittore di talento, che tende all'essenziale, senza inutili orpelli, ma con una grande forza espressiva: egli mira a convincere e più spesso a far ragionare i suoi ascoltatori.[114] La sua prosa attica ha subìto il considerevole apporto della lingua popolare e del linguaggio biblico.[115] Ne risulta una retorica non ricercata, che fluisce dalla sua vasta cultura e dalla innata eloquenza.[116] Il suo stile è

112. Cf SIMONETTI M., *Origene*, in ANCILLI E. - PAPAROZZI M. (a cura di), *La mistica*, vol. I, Roma 1984, 257-280. Ricordiamo che ad Origene si ispireranno grandi teorizzatori dell'ascetica e della mistica, come Gregorio Nisseno ed Evagrio Pontico e, tramite questo, Giovanni Cassiano. Inoltre, con i suoi profondi afflati mistici che pervadono molte sue pagine, egli prelude a S. Bernardo, a S. Giovanni della Croce, a S. Teresa d'Avila.

113. Cf *Co. Cant.*, praef.

114. Cf LOMIENTO G., *Il dialogo di Origene con Eraclide ed i vescovi suoi colleghi sul Padre, il Figlio e l'anima* (= QVetChr 4), Bari 1971,163-166 e CROUZEL H., *Origene*, o. c., 87-92, tr. it.

115. Cf BORNST J., *Beiträge zur sprachlisch-stilistischen und rethorischen Würdigung des Origenes*, Diss. Univ. München, Freising 1913.

116. Per questo era stato lodato e ammirato dal grande umanista Erasmo nella prefazione alla sua edizione alle opere di Origene a Basilea nel 1536 e 1545 (alcuni brani tradotti da ROUSSEAU O., nella parte introduttiva in SC 37, Paris 1954 [37 bis, nel 1976] pp. 50-52).

insieme quello di un intellettuale, attento alla complessità del pensiero, e di un predicatore che cerca di trasmettere le sue convinzioni con tutti i mezzi (ripetizioni, vivacità, ma senza esagerazioni...). Questa prosa "parlata" non è senza difetti od oscurità, ma su tutto brilla il suo genio di filosofo e teologo e vibra il suo entusiasmo per le grandi idee religiose che vuole trasmettere. Sopratutto la Bibbia «non è trattata con il distacco professionale del grammatico che esamina criticamente e interpreta un testo; essa parla non soltanto al suo intelletto ma anche al suo cuore e alla sua fantasia, accendendoli di lampi improvvisi che gettano il loro riverbero purpureo sulla sua pagina.»[117]

### Trasmissione del testo

Su questo argomento cf le varie introduzioni ai testi critici (soprattutto nelle collane GCS e SC: vedi *Bibliografia*).

## *ANTOLOGIA ORIGENIANA*[1]

### a) ORIGENE ESEGETA

#### Criteri per interpretare la Sacra Scrittura
(*Filoc.*, 1,11 = *P. A.*, 4,2,4 [11])

Il criterio secondo cui ci si deve dedicare alle Scritture e comprenderne il significato è il seguente ed è già indicato da questi stessi scritti. Nei *Proverbi* di Salomone troviamo questa direttiva riguardante le dottrine delle divine Scritture: *E tu nota questi concetti tre volte nella tua riflessione e nella tua conoscenza, per rispondere con parole di verità a quelli che ti pongono questioni.*[2] Perciò bisogna notare tre volte nella propria anima i concetti delle sante Scritture: affinché il più semplice sia edificato per così dire, dalla carne della Scrittura — noi indichiamo

117. CORSINI E., nella "*Introduzione*" alla sua traduzione dell'opera di Origene *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, o. c., 99.

1. Presentiamo i brani per tematiche, secondo la trattazione svolta nelle pagine precedenti su alcuni aspetti del pensiero di Origene, esegeta, teologo, maestro di vita spirituale, apologeta. Nella traduzione del *Perì Archôn* si è tenuto conto di quella fatta da SIMONETTI M., *I Principi di Origene* ( = ClRel), Torino, 1968, talvolta riecheggiandola ed utilizzandola anche letteralmente.

2. *Prov* 22,20s.

così il senso immediato —; colui che ha un poco progredito lo sia dalla sua [= della Scrittura] anima; ma il perfetto e chi è simile a quelli di cui l'apostolo dice: *Parliamo della sapienza tra i perfetti, sapienza non di questo mondo né dei principi di questo mondo destinati alla distruzione, ma parliamo della sapienza di Dio nascosta nel mistero, che Dio ha prestabilito prima dei secoli per la nostra gloria,*[3] lo sia dalla legge spirituale che contiene un'ombra dei beni futuri.[4] Come infatti l'uomo è composto di corpo, anima e spirito, allo stesso modo [lo è] anche la Scrittura che Dio ha stabilito di concedere per la salvezza degli uomini.

Per questo noi spieghiamo così anche il passo di un libro disprezzato da alcuni, il *Pastore*, in cui si ordina ad Erma di scrivere due libri e poi di annunciare ai presbiteri della chiesa ciò che aveva appreso dallo spirito. Ecco il passo: *Tu scriverai due libri e ne darai uno a Clemente e uno a Grapte. E Grapte ammonirà le vedove e gli orfani, Clemente lo invierà alle città di fuori, tu lo annuncerai ai presbiteri della chiesa.*[5] Grapte, colei che ammonisce le vedove e gli orfani, è la semplice lettera[6] che ammonisce coloro che sono giovani di anima e non possono ancora attribuire a Dio il titolo di Padre e per questo sono detti orfani; e ammonisce anche le donne che si sono separate dallo sposo illegittimo, ma che sono ancora vedove,[7] perché non sono ancora degne dello sposo.[8] A Clemente, colui che si è allontanato dalla lettera, viene comandato di inviare ciò che è stato detto alle città di fuori, cioè alle anime che si trovano al di fuori delle realtà corporee e dei pensieri di quaggiù. Non è più con gli scritti, ma con parole viventi che il discepolo dello spirito riceve l'ordine di dare l'annuncio ai presbiteri di tutta la chiesa di Dio, [vegliardi] dai capelli bianchi per la saggezza.

**Esortazione a meditare le Scritture**
(*Ep. ad Gregor.*, 4[3] = *Filoc.*, 13,4)

Tu, dunque, o mio signore e figlio, dèdicati principalmente alla lettura delle divine Scritture, ma dèdicati. Infatti noi abbiamo bisogno di molta applicazione, quando leggiamo i libri divini, per non pronunciare qualche parola o avere qualche pensiero troppo temerario

3. *1 Cor* 2,6s.
4. Cf *Rom* 7,14; *Ebr* 10,1.
5. ERMA, *Il pastore*, Vis., 2,4,3.
6. Cioè rappresenta il senso letterale della Scrittura.
7. Il peccato è considerato un adulterio spirituale dell'anima col diavolo e una separazione dal legittimo sposo, Cristo.
8. Cf *Mt* 25,1s.

a loro riguardo. Applicandoti a leggerli con il fine di credere e di piacere a Dio, bussa durante la lettura, alla porta di ciò che è chiuso e ti sarà aperto da quel portinaio, di cui Gesù ha detto: *A costui il portinaio apre.*[9] Applicandoti a questa divina lettura, cerca con rettitudine e con una confidenza incrollabile in Dio, il senso delle divine Scritture, nascosto ai più. Non accontentarti di bussare e di cercare: infatti è assolutamente necessaria la preghiera per comprendere le cose divine. È per esortarci che il Salvatore ha detto non solo: *Bussate e vi sarà aperto* e *Cercate e troverete*, ma anche: *Chiedete e vi sarà dato.*[10] Ho osato parlare così a causa del mio paterno amore per te. Se è bene o no l'averlo osato, Dio solo può saperlo e il suo Cristo, e colui che partecipa allo Spirito di Dio e allo Spirito di Cristo. Anche tu possa parteciparvi e crescere sempre più nella partecipazione, affinché non solo dica: *Siamo divenuti partecipi del Cristo,*[11] ma anche: «Siamo divenuti partecipi di Dio».

**Anche oggi, attraverso la Scrittura, Dio ci parla**
(*In Lc. Hom.*, 32,2.6)

2. Quando tu leggi: *Insegnava nelle loro sinagoghe e da tutti era glorificato*[12] stai attento a non reputare felici soltanto quelli,[13] e di ritenerti privato del suo insegnamento. Se è vero ciò che è stato scritto, Dio non [ha parlato] soltanto allora nelle assemblee giudaiche, ma anche oggi parla in questa assemblea, e non solo in questa, ma anche in altri consessi e in tutto il mondo Gesù insegna, cercando strumenti per trasmettere il suo insegnamento. Pregate, affinché egli trovi anche me disposto e adatto a cantarlo. Infatti così come Dio onnipotente, cercando dei profeti, al tempo in cui gli uomini mortali avevano bisogno della profezia, trovò per esempio, Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele, così Gesù cerca strumenti per trasmettere la sua parola e ammaestrare i popoli nelle sinagoghe ed essere glorificato da tutti. Oggi Gesù è più *glorificato da tutti*, che non in quel tempo in cui era conosciuto in una sola regione.

6. Gesù, dopo aver letto queste parole,[14] ripiegandolo, *restituì il*

9. *Gv* 10,3.
10. *Mt* 7,7; *Lc* 11,9.
11. *Ebr* 3,14.
12. *Lc* 4,15.
13. Cioè i contemporanei di Cristo, che ne hanno ascoltato le parole.
14. Il passo di *Is* 61,1-2: *Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista, per dare libertà agli oppressi e predicare un anno di grazia del Signore.*

*libro al serviente e si sedette; e gli occhi di tutti nella sinagoga erano fissi in lui.*[15] Anche ora, se lo volete, in questa sinagoga, in questa assemblea, i vostri occhi possono fissare il Salvatore. Quando infatti tu rivolgerai lo sguardo più profondo del tuo cuore verso la contemplazione della Sapienza, della Verità e del Figlio unico di Dio, allora i tuoi occhi vedranno Dio. Felice assemblea, quella di cui la Scrittura attesta che *gli occhi di tutti erano fissi in lui*! Quanto desidererei che codesta assemblea ricevesse una simile testimonianza, che gli occhi di tutti, dei catecumeni e dei fedeli, delle donne, degli uomini e dei fanciulli, non gli occhi del corpo, ma quelli dell'anima, guardassero Gesù! Quando infatti vi volgerete verso di lui, dalla sua luce e dalla sua contemplazione i vostri volti saranno [resi] più luminosi e potrete dire: *Impressa su di noi è la luce del tuo volto, o Signore,*[16] *a cui appartengono la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen.*[17]

## Interpretazione di *Cant* 2,10-12 (*Co. Cant* 4)[18]

Già sopra[19] abbiamo esposto la trama dell'azione drammatica: ora vediamo come si debba interpretare ciò che il Verbo di Dio dice all'anima degna di sé e adatta a riceverlo, e ciò che Cristo dice alla Chiesa. E ora in primo luogo il Verbo di Dio parli a questa anima bella e degna, alla quale egli si è mostrato ed ha fatto vedere l'entità della sua grandezza per mezzo dei sensi corporei, cioè per mezzo della lettura del testo sacro e dell'ascolto della sua dottrina, come attraverso una finestra. Così egli le parla sporgendosi dalla parte superiore della finestra, la invita ad uscire e, venuta ormai fuori dai sensi corporei, a cessare di essere nella carne, per sentirsi dire a ragione: *Ma voi non siete nella carne, bensì nello spirito.*[20] (...) Infatti l'anima non si unisce col Verbo di Dio se prima non si saranno allontanati da lei ogni inverno di turbamenti e ogni tempesta di vizi, sì che essa non ondeggi più e non sia trascinata qua e là da ogni vento di dottrina.[21] Quando tutti questi turbamenti si saranno allontanati dall'anima e da lei sarà fuggita la tempesta dei desideri, allora cominceranno a fiorire in

15. *Lc* 4,20.
16. *Sal* 4,7.
17. *1 Pt* 4,11.
18. Traduzione di SIMONETTI M., *Origene. Commento al Cantico dei Cantici* (= CTP 1) Roma 1976, 251-256, passim.
19. Verso la fine di *Co. Cant.*, 3, interpretando *Cant* 2,10, Origene ha esposto il significato "letterale", ora passa a quello "spirituale", riferendosi all'anima e alla chiesa e infine accenna ad un'interpretazione di tipo escatologico, riguardante la seconda venuta di Cristo nella gloria.
20. *Rom* 8,9.
21. Cf *Ef* 4,14.

lei i fiori delle virtù. Allora verrà per lei anche il tempo della potatura, e se qualcosa di superfluo e inutile sarà rimasto nei suoi sensi e nei suoi pensieri, sarà tagliato via, ed essa sarà ridotta alle gemme della comprensione spirituale. Allora sentirà anche la voce della tortora, cioè di quella sapienza di cui il dispensatore della parola parla fra i perfetti, della sapienza più profonda di Dio, ch'è nascosta nel mistero:[22] questo indica la menzione della tortora. (...)

In secondo luogo Cristo rivolge queste parole alla Chiesa e nel giro dell'anno racchiude tutta l'estensione del tempo presente. Come inverno indica il tempo in cui la grandine e i turbini e le altre percosse delle dieci piaghe flagellavano gli Egiziani,[23] ovvero quando Israele sosteneva diverse guerre, o anche quando resistette al cospetto dello stesso Salvatore e travolto dal turbine dell'incredulità fu sommerso nel naufragio della fede. E allorché a causa del loro peccato è venuta la salvezza per i pagani,[24] egli ora chiama a sé questa chiesa e le dice: *Alzati e vieni*[25] a me, perché ormai è passato l'inverno che ha sommerso gl'increduli e tratteneva voi nell'ignoranza. Anche la pioggia è passata: cioè non ordinerò più alle nubi, vale a dire ai profeti,[26] di far piovere la pioggia della parola sulle terre; ma la stessa voce della tortora, cioè la stessa sapienza di Dio, parlerà sulla terra e dirà: *Ecco, io che parlavo, sono presente.*[27] Così sono apparsi in terra i fiori dei popoli credenti e delle chiese sorgenti. Ma è venuto anche il tempo della potatura per mezzo della fede nella mia passione e nella mia risurrezione. Infatti sono tagliati e tolti via dagli uomini i peccati, allorché nel battesimo è concessa la remissione dei peccati. E la voce della tortora non si ode più per mezzo dei profeti, ma è proprio quella della sapienza di Dio. (...) Le viti fioriscono e diffondono il loro odore. Come viti fiorenti e vigne indichiamo le diverse chiese che sono sulla terra. (...) Appena queste vigne si accostano alla fede, fioriscono; e quando si adornano della dolcezza delle opere pie, diffondono il loro odore. (...)

Possiamo interpretare anche in altro modo questo passo e dire che quasi una profezia sembra essere stata fatta alla chiesa, per cui essa è chiamata alle future promesse, e quasi dopo la fine del mondo, allorché sarà giunto il tempo della resurrezione, le vien detto: *Alzati.*[28]

22. Cf *1 Cor* 2,6s.
23. Cf *Es* 9,23ss.
24. Cf *Rom* 11,11.
25. *Cant* 2,10.
26. Cf *Is* 5,6.
27 *Is* 52,6.
28. *Cant* 2,10.

Poiché questa parola ora indica l'effetto della resurrezione, come se in tal modo la chiesa sia diventata più luminosa e splendente, viene invitata al regno e le vien detto: *Vieni, tu che mi sei vicina, mia bella, mia colomba, poiché l'inverno e passato,*[29] dove con inverno il testo indica certamente le tempeste e i turbini di questa vita, che agitano gli uomini con la violenza delle tentazioni. È passato questo inverno con le piogge e se n'è andato per sé: per sé infatti ognuno fa in questa vita tutto ciò che fa. I fiori che sono spuntati a terra significano l'inizio delle future promesse; e tempo della potatura intendi la scure posta alla radice dell'albero alla fine del mondo, per tagliare ogni albero che non dà buon frutto.[30] Voce della tortora, che si ascolta in quella promessa che erediteranno i mansueti[31] intendi la persona di Cristo che insegna faccia a faccia e non più come attraverso uno specchio e per enigmi.[32]

## b) ORIGENE TEOLOGO

**Regola di fede e questioni teologiche da approfondire** (*P. A.*, 1, praef.)

*La verità è il Cristo*

1. Tutti coloro che credono e sono certi che *grazia e verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo*[1] e sanno che Cristo è verità, secondo quanto egli stesso disse: *Io sono la verità,*[2] ricevono la scienza che indirizza gli uomini a vivere rettamente e felicemente, non da altri che dalle stesse parole e dalla dottrina di Cristo. Ma per parole di Cristo intendiamo non solo quelle con cui egli ha insegnato, quando si è fatto uomo ed ha vissuto nella carne: infatti anche prima il Cristo, parola di Dio, era in Mosè e nei profeti. Infatti senza la parola di Dio come potevano essi profetare di Cristo? A dimostrazione di ciò non sarebbe difficile mostrare, partendo dalle divine Scritture, che Mosè e i profeti dissero e fecero tutto ciò che fecero; in quanto erano ripieni dello Spirito di Cristo; ma è nostra intenzione comporre la presente opera con tutta la brevità possibile.

29. *Cant* 2,10-11.
30. Cf *Mt* 3,10.
31. Cf *Sal* 37(36),11; cf anche *Mt* 5,4.
32. Cf *1 Cor* 13,12.
1. *Gv* 1,17.
2. *Gv* 14,6.

*La tradizione*

2. Poiché molti di coloro che professano di credere in Cristo discordano[3] non solo su questioni di poco e di minimo conto, ma anche di grande e di massima importanza, cioè su Dio, sullo stesso signore Gesù Cristo, sullo Spirito Santo, e non soltanto su questi, ma anche su altri esseri [che sono] creati, cioè sulle Dominazioni e sulle Potenze sante, sembra perciò necessario stabilire prima su questi singoli punti una precisa distinzione e una chiara regola e poi ricercare anche sugli altri punti. In effetti, mentre molti tra i Greci e i barbari promettevano la verità, noi abbiamo smesso di cercarla presso tutti coloro che la affermavano con false opinioni, dopo che abbiamo creduto che Cristo è il figlio di Dio e ci siamo persuasi che da lui stesso l'avremmo dovuta apprendere. Così, poiché sono molti che credono di avere i sentimenti di Cristo e alcuni di loro pensano diversamente dagli altri, si deve conservare l'insegnamento ecclesiastico, trasmesso dagli apostoli per ordine di successione e conservato fino ad oggi nelle chiese: quella sola bisogna credere come verità, che in nessun punto discordi dalla tradizione ecclesiastica e apostolica.

*La ricerca teologica*

3. Bisogna poi sapere che gli apostoli, predicando la fede del Cristo, su alcuni punti che ritennero necessari trasmisero molto chiaramente il loro insegnamento a tutti i credenti, anche a quelli che sembravano più pigri nella ricerca della scienza divina; ma la dimostrazione razionale delle loro asserzioni lasciarono da indagare a coloro che avessero meritato i doni sublimi dello spirito e soprattutto avessero ricevuto dallo Spirito Santo la grazia della parola, della sapienza e della scienza;[4] di altre verità essi affermarono l'esistenza, ma ne tacquero modalità e origine, sicuramente perché i più diligenti tra i loro posteri, che fossero amanti della sapienza, potessero dedicarsi ad un esercizio in cui mostrare i frutti del loro ingegno, quelli cioè che si fossero preparati a divenir degni e capaci di accogliere la sapienza.

*Contenuto della regola di fede*

4. I punti, che in modo chiaro, sono stati tramandati dalla predicazione apostolica, sono i seguenti. Per prima cosa, vi è un solo Dio, che ha creato e ordinato tutte le cose; che, quando nulla esisteva, ha

3. Sono soprattutto gli eretici, che non seguono la regola di fede della Chiesa: tra essi i doceti, i Marcioniti, gli gnostici.
4. Cf *1 Cor* 12,7s.

fatto esistere l'universo; Dio fin dalla prima creazione e formazione del mondo; Dio di tutti i giusti: Adamo, Abele, Seth, Enos, Enoch, Noè, Sem, Abramo, Isacco, Giacobbe, i dodici patriarchi, Mosè, i profeti; questo Dio negli ultimi tempi, come precedentemente aveva promesso per mezzo dei profeti, ha inviato il Signore Gesù Cristo, per chiamare prima Israele, poi anche le genti, dopo l'infedeltà del popolo d'Israele. Questo Dio, giusto e buono, padre del nostro signore Gesù Cristo, diede egli stesso la legge, i profeti, i vangeli: egli è il Dio degli apostoli, del vecchio e del nuovo testamento.

In secondo luogo, Gesù Cristo, colui che è venuto, è nato dal Padre prima di ogni creatura. Egli, dopo aver prestato la sua opera come ministro del Padre nella creazione di tutte le cose, poiché *tutto è stato fatto per mezzo di lui,*[5] negli ultimi tempi, annientando se stesso, si è fatto uomo, si è incarnato,[6] pur essendo Dio, e fatto uomo è restato ciò che era, Dio. Ha assunto un corpo simile al nostro corpo, differente solo in questo: che è nato dalla vergine e dallo Spirito santo. Poiché questo Gesù Cristo è nato ed ha patito realmente e non in apparenza, veramente morto di questa morte comune a tutti, veramente è risuscitato dai morti e, dopo la risurrezione, essendosi intrattenuto con i suoi discepoli, fu elevato [al cielo].

Infine essi trasmisero che lo Spirito Santo è associato al Padre e al Figlio in onore e dignità. A proposito di questo, non si vede chiaramente se esso sia generato o ingenerato, se anche lui sia da considerarsi figlio di Dio oppure no; ma tali questioni devono essere approfondite secondo le nostre forze, sulla base della santa Scrittura e scrutate con un sagace esame. Invece nella chiesa si professa molto chiaramente che questo santo Spirito ha ispirato ciascuno dei santi profeti e apostoli, e che non vi è stato uno spirito negli antichi e un altro in quelli che sono stati ispirati alla venuta di Cristo.

5. Inoltre [è stato tramandato] che l'anima, avendo sostanza e vita propria, quando si sarà allontanata da questo mondo, sarà retribuita secondo i suoi meriti: otterrà l'eredità della vita eterna e della beatitudine, se le sue azioni gliel'avranno meritata, oppure sarà abbandonata al fuoco eterno e ai supplizi, se a questo l'avrà trascinata la colpa dei suoi crimini. Ma verrà il tempo della risurrezione dai morti, quando questo nostro corpo, che ora *è seminato nella corruzione, risusciterà nella incorruttibilità e seminato nell'ignominia, risusciterà nella gloria.*[7]

5. *Gv* 1,3.
6. Cf *Fil* 2,7
7. *1 Cor* 15,42s.

Inoltre è definito nell'insegnamento della Chiesa che ogni anima razionale è dotata di libero arbitrio e di volontà. Essa è in lotta col diavolo, i suoi angeli e con le potenze contrarie, perché quelli cercano di gravarla di peccati, ma se noi viviamo rettamente e saggiamente, ci sforziamo di liberarci da siffatta sozzura. Da qui bisogna comprendere che noi non siamo sottomessi alla necessità in maniera tale che, anche se non lo vogliamo, siamo costretti in ogni modo a fare il male o il bene. Se infatti siamo dotati di libero arbitrio, alcune potenze possono forse spingerci al peccato ed altre aiutarci alla salvezza, tuttavia noi non siamo costretti dalla necessità ad agire bene o male. Che avvenga così ritengono quelli che affermano che il corso o i movimenti delle stelle sono la causa degli atti umani, non solo di quelli che avvengono indipendentemente dal libero arbitrio, ma anche di quelli sono soggetti al nostro potere.

Quanto all'anima, se essa si trasmetta per il tramite di un seme,[8] così da ritenere il suo principio [germinale] o la sua sostanza inseriti negli stessi semi corporei, ovvero abbia un'altra origine; se questa origine sia dovuta alla generazione oppure no; se essa dall'esterno sia immessa oppure no: tutto ciò non è sufficientemente precisato dall'insegnamento [ecclesiastico].

6. Quanto al diavolo, ai suoi angeli e alle potenze contrarie, l'insegnamento della chiesa ne ha affermato l'esistenza, ma non ne ha chiaramente esposto la natura e le modalità. Molti tuttavia hanno questa opinione: che il diavolo sia stato un angelo e che, divenuto apostata, abbia persuaso numerosi angeli ad allontanarsi insieme con lui: e questi fino ad ora son chiamati i suoi angeli.

7. Vi è ancora un altro punto nell'insegnamento ecclesiastico: che il mondo è stato creato ed ha avuto inizio in un tempo determinato e dovrà dissolversi a causa della sua stessa natura corruttibile. Ma che cosa ci sia stato prima di questo mondo e che cosa ci sarà dopo di lui, non è chiaramente conosciuto da molti. Infatti su questi argomenti l'insegnamento della chiesa non si è espresso con evidente chiarezza.

8. Inoltre [è tramandato] che le scritture sono state redatte per opera dello Spirito di Dio e contengono non quel solo significato che appare chiaramente, ma anche un altro che sfugge ai più. Infatti ciò che è descritto è figura di certi misteri e immagine di realtà divine.

8. È la teoria "traducianista" (da "*tradux*" = tralcio) che sarà sostenuta soprattutto da Tertulliano e farà esitare anche Agostino. Origene ne discute anche in *Co. Cant.*, 2 (cf p. 354-355 di questa antologia).

Su questo punto, una sola è la convinzione di tutta la Chiesa: tutta la legge è spirituale,[9] tuttavia ciò che la legge spiritualmente significa non è noto a tutti, ma soltanto a coloro ai quali è stata donata la grazia dello Spirito santo nella parola di sapienza e di scienza.[10]

*Il termine "incorporeo"*

Il termine *asómatos* — cioè *incorporeo* — è sconosciuto e inusitato non solo a molti altri, ma anche nelle nostre [sacre] Scritture. Se poi qualcuno vorrà addurre da quel libretto intitolato *Dottrina di Pietro* il passo in cui si presenta il Salvatore che dice: *Non sono un demone incorporeo,*[11] per prima cosa gli si dovrà rispondere che questo scritto non è compreso tra gli scritti ecclesiastici e dimostrare che non è stato scritto né da Pietro, né da un altro, che sia stato ispirato dallo spirito di Dio. Anche se questo gli fosse concesso, il senso con cui, nel suddetto passo, *asómatos* è adoperato non è lo stesso di quello indicato dagli autori greci e pagani, allorché da parte dei filosofi si discute della natura incorporea. Infatti in questo libretto [demone incorporeo] significa che la figura o l'aspetto esteriore, quale che sia, del corpo non è simile a questo nostro corpo più denso e visibile; ma bisogna interpretare le suddette parole secondo il senso voluto dall'autore che ha composto lo scritto: cioè che [Cristo] non ha un corpo come quello che hanno i demoni — che è qualcosa di sottile per natura, come un tenue soffio e per questo da molti è ritenuto e detto incorporeo — ma che ha un corpo solido e palpabile. In realtà ciò che non abbia tali caratteri è solitamente definito, dalle persone semplici e non esperte, incorporeo, come se uno dicesse incorporea l'aria che respiriamo, perché essa non è un corpo tale da poter essere preso e trattenuto o da offrire resistenza ad uno che lo stringe.

9. Cercheremo tuttavia se ciò che i filosofi greci dicono *asómatos*, — cioè incorporeo — si trovi sotto un altro nome nelle sante Scritture. Bisognerà anche ricercare come debba essere inteso Dio stesso, se è corporeo[12] e delineato secondo una qualche figura, oppure se è

9. Cf *Rom* 7,14.
10. Cf *1 Cor* 12,8.
11. Il testo greco di questa citazione si trova in IGNAZIO, *Smyrn.*, 3,2 e il passo ignaziano è stato ripreso da EUSEBIO, *H. E.* 3,36,11, e da GIROLAMO, *Vir. ill.*, 16. Lo stesso Girolamo in *Co. Is.*, *praef.*, dice che esso proviene dal *Vangelo secondo gli Ebrei*. La *Doctrina Petri* soprammenzionata si identifica forse col *Kerygma Pétrou*?
12. Tale era l'opinione del materialismo stoico, condivisa in un certo senso anche da Tertulliano (cf *Adv. Praxean*, 7,8), per il quale la corporeità è inseparabile dalla realtà, e dagli Antropomorfiti (ricordati da Origene in *P. A.*, 1,1;1 e in *Sel. Gen.*, 1,26).

di una natura diversa dai corpi: infatti questo punto non è espresso chiaramente nel nostro insegnamento. Si dovrà condurre la stessa ricerca anche su Cristo e sullo Spirito santo ed anche su ogni anima e su ogni natura razionale.

10. Vi è anche un altro punto nell'insegnamento della chiesa: che esistono angeli di Dio e potenze buone che prestano la loro opera per realizzare la salvezza degli uomini; ma quando siano stati creati, con quale natura e come essi siano, non è definito con sufficiente chiarezza. Quanto poi al sole, alla luna e alle stelle, non è chiaramente tramandato se siano esseri animati oppure senza anima.

*Un corpo organico di dottrine*

Occorre dunque che di tali elementi o fondamenti basilari si serva ognuno, secondo il precetto che dice: *Illuminatevi alla luce della scienza,*[13] quando desidera ordinare in un corpo organico [di dottrine] la spiegazione razionale di tutti questi argomenti per evidenziare la verità sui singoli punti con asserzioni chiare e incontestabili, e per comporre come abbiamo detto, un solo corpo organico [di dottrine] con argomentazioni ed enunciazioni, sia quelle che avrà trovato nelle sante Scritture, sia quelle che avrà scoperto, con la ricerca delle logiche conseguenze e con un esatto ragionamento.

**Problemi sulla natura e sull'origine dell'anima**
(*Co. Cant.*, 2)[14]

(...) L'anima avrà anche una certa conoscenza di sé, per mezzo della quale deve sapere qual è la sua sostanza: se è corporea o incorporea, se è semplice o composta di due o tre o più parti. E secondo i problemi posti da alcuni, se essa sia stata creata, ovvero non sia stata fatta assolutamente da nessuno; e, se è stata creata, in che modo è stata creata: se, come ritengono alcuni, nel seme corporeo è contenuta anche la sostanza dell'anima, e la sua origine è trasmessa insieme con l'origine del corpo, ovvero se essa sopravvenendo già perfetta dall'esterno, sia immessa nel corpo già preparato e formato nel ventre della donna. E se è così, si deve ricercare se essa sopraggiunga dopo

13. *Os* 10,12.
14. Traduzione di SIMONETTI M., *Origene. Commento al Cantico dei Cantici*, o. c., pp. 150-151. Origene commenta *Cant* 1,8.

essere stata creata proprio allora, allorché è stato formato il corpo, sì da far pensare che il motivo della sua creazione sia stato la necessità di animare il corpo, ovvero se sia stata fatta molto tempo prima e per una qualche causa venga ad assumere il corpo. Se si pensa che per qualche causa l'anima è stata tratta al corpo, è oggetto della scienza cercare di sapere quale sia questa causa.[15]

È anche oggetto di ricerca se l'anima si rivesta del corpo una volta soltanto e una volta depostolo non lo cerchi più, ovvero se, dopo averlo assunto e deposto, lo assuma una seconda volta; e nel caso lo assuma una seconda volta, se lo conserverà sempre ovvero una volta in un dato momento lo deporrà. (...) E ancora, nel conoscere se stessa l'anima deve ricercare se c'è un determinato e unico ordine ovvero ci sono alcuni spiriti che hanno la sua stessa sostanza e altri invece non della stessa sostanza ma diversi da lei, cioè: se ci sono altri spiriti razionali come lei e altri privi di ragione, e se la sua sostanza è la stessa degli angeli, poiché si pensa che un essere razionale non differisca da un altro essere razionale. E ancora, se essa non sia tale per sostanza, ma sarà tale per grazia se lo avrà meritato, ovvero non possa assolutamente diventar simile agli angeli, a meno che ciò non derivi da qualità e somiglianza della sua natura: infatti sembra che possa essere restituito ciò ch'è stato perduto, ma che non possa essere aggiunto ciò che il creatore non dette all'inizio.[16]

E nel conoscere se stessa l'anima ricerchi se la sua virtù possa essere acquistata e poi venir meno, in quanto mutabile, ovvero non vada più via una volta che sia stata acquistata. (...) Infatti chi vuol continuare questa ricerca può agevolmente trarre da quanto sopra abbiamo addotto numerose occasioni per esercitarsi, secondo le proprie capacità, nella parola di scienza.[17] Queste stesse cose possono essere dette dal Verbo di Dio anche all'anima che si trova in progresso ma non si è ancora innalzata alla somma perfezione.

15. «Questo passo e quello che segue riflettono le dispute che da secoli fervevano nelle scuole della filosofia greca circa la natura e l'origine dell'anima. Origene ha risentito fortemente questa problematica: egli è platonicamente propenso a considerare l'anima preesistente al corpo e in esso immessa in conseguenza di un peccato iniziale» (SIMONETTI M., *o. c.* [nella nota precedente], p. 151 nota 201).

16. Cioè l'anima alla fine sarà reintegrata nella sua condizione di immagine e somiglianza, in cui era stata creata da Dio, immagine che il peccato aveva offuscato.

17. Cf *1 Cor* 12,8.

**Origine della diversità delle creature razionali** (*P. A.*, 2,9,6)

(...) Egli [ = Dio], quando in principio creò[18] ciò che volle creare, cioè le nature razionali, non ebbe altro motivo per creare se non se stesso, cioè la sua bontà.[19] Poiché è stato lui stesso la causa di ciò che doveva essere creato e non vi era in lui né alcuna varietà, né mutazione, né limitazione di potere, egli creò tutti uguali e simili gli esseri che creò, poiché in lui non esisteva nessuna causa di varietà e di diversità. Ma poiché le creature razionali stesse, come spesso abbiamo dimostrato e dimostreremo ancora a suo tempo,[20] furono dotate della facoltà del libero arbitrio, la libertà del loro volere ha spinto ognuna di esse o a progredire per imitazione di Dio o l'ha trascinata a regredire per negligenza. E questa è stata, come già abbiamo detto prima, causa di diversità tra le creature razionali, traendo origine non dalla volontà o dal giudizio del creatore, ma dalla decisione della propria libertà.

D'altra parte Dio, cui sembrava giusto ordinare le sue creature secondo il proprio merito, ha tratto all'armonia di un solo mondo la diversità delle intelligenze, formando, per così dire, una sola casa, in cui si dovessero trovare non solo vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e d'argilla, gli uni per usi nobili, gli altri per usi volgari,[21] con questi diversi vasi [che sono] le anime o intelligenze. E queste, come io penso, sono le cause della diversità del mondo, poiché la provvidenza divina distribuisce ognuno in rapporto alla varietà dei suoi movimenti, delle sue intenzioni e del suo proposito. In tal modo il creatore non sembrerà ingiusto, poiché egli ha distribuito ciascuno, in base al proprio merito, secondo cause precedenti; e non si riterrà per nessuno dovuta al caso la condizione fortunata o sfortunata della nascita o qualsiasi condizione gli capiterà, né si penserà a diversi creatori o a diverse nature di anime.[22]

**La caduta dell'anima per sazietà e negligenza** (*P. A.*, 1,3,8)

(...) Se poi talvolta la sazietà ha preso qualcuno di coloro che sono arrivati al più alto grado di perfezione, non penso che in un solo momento egli ne sia privato e decada, ma avviene inevitabilmente che

18. Cf *Gen* 1,1.
19. Anche per i platonici di ogni epoca, (a partire dallo stesso PLATONE, *Timeo*, 29e) la creazione del mondo era espressione della bontà di Dio e da essa motivata.
20. Cf precedentemente in *P. A.*, 1,5,3; 1,7,2; 1,8,3; 2,1,2, ecc. Lo dimostrerà poi in 3,1,3ss.
21. Cf *2 Tim* 2,20.
22. Erano le differenti soluzioni di fronte alla diversità e alle (apparenti) ingiustizie del mondo.

egli scivoli a poco a poco e gradatamente — così può talora succedere che, se breve è stata una caduta, egli si ravveda subito e ritorni in sé —: non è crollato totalmente, ma può sempre retrocedere dai suoi passi, ritornare alla propria condizione e ristabilire ciò che per negligenza era stato perduto.

**Diversità di gradi nella caduta** (*P. A.*, 1,6,2)

(...) Infatti nella sola Trinità, che è il creatore di tutto, la bontà esiste in modo sostanziale; invece gli altri esseri la posseggono in forma accidentale e tale che può venir meno, e sono nella beatitudine solo quando partecipano della santità, della sapienza e della stessa divinità. Se però trascurano questa partecipazione e non se ne preoccupano, allora per colpa della propria inerzia, chi prima chi dopo, chi più o meno gravemente, ciascuno diviene a se stesso causa della propria decadenza e della propria caduta. E poiché, come abbiamo già detto, questa caduta o decadenza, con cui ciascuno si allontana dalla propria condizione, avviene con una grandissima varietà, in rapporto ai movimenti della mente e della volontà, in quanto l'uno più leggermente e l'altro più gravemente scendono in basso; in ciò il giusto giudizio della provvidenza di Dio fa sì che ognuno vada incontro alla situazione che si è meritata per il suo allontanamento e la sua turbolenza, secondo la diversità dei movimenti. (...)

**L'anima dell'uomo, "raffreddatasi" nell'amore di Dio** (*P. A.*, 2,8,3-4)

3. (...) Bisogna dunque vedere se, come abbiamo detto essere significato dallo stesso nome,[23] la *psyché*, — cioè l'anima —, sia stata chiamata così, per il fatto che si è raffreddata dall'ardore dei giusti e dalla partecipazione al fuoco divino; tuttavia non ha perso la possibilità di ristabilirsi in quella condizione di ardore in cui inizialmente si trovava. A questo pare alludere il profeta quando dice: *Ritorna, anima mia, al tuo riposo.*[24] Da tutto ciò sembra che si possa dimostrare che l'intelligenza, decadendo dalla sua condizione e dalla sua dignità, è diventata ed è stata chiamata anima, ma se si sarà emendata e corretta, ritornerà ad essere intelligenza.

23. La connessione fra *psyché* (anima) e *psychos* - *psyxis* (freddo) era già presente nella filosofia greca: cf ARISTOTELE, *De anima*, 1,2,405b; PLATONE, *Cratilo*, 399d-e; SVF., II, 222s; cf anche TERTULLIANO, *De anima*, 25,6 e 27,5.
24. *Sal* 116 (114), 7.

4. Se le cose stanno così, mi pare che non si debba ritenere uguale per tutte questa caduta e degradazione dell'intelligenza, ma che essa si sia trasformata in anima di più o di meno e che alcune intelligenze abbiano conservato ancora qualcosa del loro primitivo vigore, altre invece nulla o pochissimo. Per questo motivo si trovano alcuni, i quali fin dall'adolescenza sono dotati di una acutezza intellettuale più fervida, altri più tarda, altri poi nascono completamente ottusi e del tutto inadatti ad apprendere. Comunque ciò che abbiamo detto sull'intelligenza che si trasforma in anima o che si riferisce a questo argomento il lettore, personalmente, esamini e vagli con attenzione: infatti queste idee non sono state da noi proposte come dogmi, ma trattate come oggetto di esame e di discussione.[25] (...)

**Progresso o regresso delle anime, in base alla loro libertà**
(*P. A.*, 3,1,23 [21])

(...) Si[26] deve quindi ritenere possibile che alcuni, dopo aver cominciato con piccoli peccati, arrivino a tal punto di malvagità e progrediscano tanto nel male da diventare eguali, per la misura della loro perversione, alle potenze avverse. E di nuovo, se, per mezzo di molte gravi e dolorosissime punizioni, un giorno avranno potuto pentirsi e avranno cercato poco a poco ottenere la guarigione dalle loro ferite, venendo meno il male, potranno essere reintegrati nel bene. Noi pensiamo dunque, poiché, come abbiamo detto più volte, l'anima è immortale ed eterna, che le sia possibile, attraverso spazi innumerevoli ed infiniti e tempi immensi e diversi, o di degradarsi dalla sommità del bene al più profondo del male o di essere reintegrata dal male più profondo al bene più alto.

**Cooperazione tra Dio e l'uomo per la salvezza**
(*Filoc.*, 21,23 [24] = *P. A.*, 3,1,24 [22])

Dunque l'apostolo una volta non attribuisce a Dio il fatto di divenire vasi di lusso e vasi per usi volgari, ma riporta a noi tutta la responsabilità, dicendo: *Se uno purifica se stesso, sarà vaso di lusso, santi-*

25. Espressione che Origene ripete frequentemente (cf *P. A.*, 1,6,1; 1,8,4; 2,3,7; 2,6,7). La preesistenza delle anime è presentata come una ipotesi; essa gli serviva per contrastare l'idea del determinismo e delle nature propugnata dagli gnostici.

26. Il passo è omesso per motivi prudenziali — dato l'argomento trattato — nella *Filoc.*, 21,22[23], ma concorda fondamentalmente con quello addotto da Girolamo nell'*Ep.*, 124,8.

*ficato e utile al padrone, pronto per ogni opera buona,*[27] un'altra volta invece non attribuisce a noi la responsabilità, ma sembra riportarla tutta a Dio affermando: *Il vasaio ha potestà sull'argilla per fare dalla stessa pasta un vaso di lusso e un vaso per uso volgare;*[28] ma non sono contraddittorie le sue parole, perciò bisogna armonizzarle e ricavare da ambedue un solo irreprensibile discorso. Né la nostra libera volontà [può operare] senza la scienza di Dio, né la scienza di Dio ci costringe a progredire, se anche noi non cooperiamo al bene: infatti la libera volontà senza la scienza di Dio e senza la capacità di usare convenientemente la sua libertà non può far sì che uno sia degno di onore o di vergogna; ma neppure Dio da solo può rendere uno degno di onore o di vergogna, se non ha come materia di differenza la nostra scelta, che tende al meglio o al peggio. (...)

## ESCATOLOGIA

**La risurrezione** (*P. A.*, 2,10,1 e 3)

1. (...) Dato che l'apostolo Paolo afferma: *Viene seminato un corpo animale, risorgerà un corpo spirituale,*[29] ritengo che essi[30] non potranno negare che il corpo risorgerà e che nella risurrezione faremo uso dei corpi. Che dunque? Se è certo che dovremo fare uso dei corpi e si annunzia [nella predicazione] che risorgeranno i corpi che sono morti (infatti, — si dice — non può propriamente risorgere se non ciò che prima è morto), non vi è alcun dubbio che questi risorgeranno affinché noi li assumiamo una seconda volta in conseguenza della risurrezione. Infatti una cosa è strettamente collegata coll'altra. Infatti se i corpi risorgono, risorgono senza dubbio perché noi li assumiamo, e se è necessario per noi essere dotati di corpo (come effettivamente è necessario), noi non dobbiamo essere dotati di altri corpi se non i nostri. E se è vero che i corpi risorgono e risorgono spirituali, non vi è alcun dubbio che essi risorgono dalla morte, dopo aver respinto la corruzione e aver deposto la mortalità, altrimenti sarebbe vano e superfluo che uno risorga dalla morte per morire una seconda volta. Potremo comprendere più chiaramente questa idea, se consideriamo

27. 2 *Tim* 2,21.
28. *Rom* 9,21.
29. *1 Cor* 15,44.
30. Sono gli eretici gnostici, che ammettevano sì la risurrezione dai morti, ma negavano quella della carne, destinata alla dissoluzione.

diligentemente quale sia la qualità del corpo animale, che, seminata in terra, si rinnova nella qualità del corpo spirituale. Infatti dal corpo animale, la capacità stessa della risurrezione e la grazia[31] fanno venir fuori il corpo spirituale, facendolo passare dalla indegnità alla gloria.[32]

3. (...) Dobbiamo infatti pensare che anche i nostri corpi cadranno in terra [morti] come il grano; ma in essi è insito quel principio formale che contiene in sé la sostanza corporea e anche quando i corpi siano morti, corrotti e dispersi, quello stesso principio formale, che resta sempre incolume nella sostanza del corpo grazie alla Parola di Dio, li fa risorgere dalla terra, li ristabilisce, li rinnova, come quella forza, che è presente nel grano di frumento, dopo la corruzione e la morte di questo, lo fa risorgere e lo rinnova nel corpo dello stelo e della spiga. Così per quelli che meriteranno di ottenere l'eredità del regno dei cieli quel principio formale insito nel corpo da rinnovare, di cui sopra abbiamo parlato, per ordine di Dio, fa risorgere da corpo terreno ed animale corpo spirituale,[33] che possa dimorare nei cieli. A coloro poi che avranno meriti inferiori o infimi o che saranno stati persino ultimi e respinti sarà data gloria e dignità di corpo in relazione alla dignità dell'anima e della vita di ognuno, in maniera tale però che anche il corpo di coloro che sono destinati al fuoco eterno e ai supplizi,[34] per il mutamento operato dalla risurrezione, risorgerà incorruttibile, sì che non possa essere né corrotto né distrutto neppure dai supplizi.

**Dio sarà tutto in tutti** (*P. A.*, 3,6,3)

Penso che questa espressione riferita a Dio *essere tutto in tutti*[35] significa che egli è tutto anche nelle singole creature. Ed egli sarà tutto in queste creature nel senso che qualsiasi cosa l'intelligenza razionale, purificata da ogni sozzura di peccato e liberata completamente da ogni offuscamento di malvagità, potrà percepire comprendere e pensare, tutto ciò sarà Dio ed ella null'altro potrà percepire se non Dio né pensare se non Dio, né vedere se non Dio, né tenere se non Dio, Dio sarà [motivo e ragione di] tutti i suoi movimenti: così Dio sarà

31. Solo il dono della grazia divina può dare l'incorruttibilità al corpo, che per sua natura è corruttibile. In altre parole: non è che il corpo si trasformi in incorruttibile, ma "si riveste" di incorruttibilità, cioè assume una nuova qualità (che gli è donata da Dio, essendo questa superiore alla sua natura).

32. Cf *1 Cor* 15, 43ss.

33. Cf *1 Cor* 15, 44.

34. Cf *Mt* 25,41.46.

35. *1 Cor* 15,28.

tutto per lei. Infatti non ci sarà più distinzione tra bene e male, perché il male non ci sarà più (infatti per lei Dio, che il male nemmeno sfiora, è tutto), né desidererà più di mangiare dall'albero della scienza del bene e del male[36] colui che è sempre nel bene e per il quale Dio è tutto. (...)

**Apocatastasi** (*P. A.*, 1,6,1-3)

1. La fine o la consumazione sembra indicare che le realtà sono giunte alla perfezione e alla realizzazione. Questo fatto qui ci ricorda che per comprendere argomenti così ardui e difficili, se qualcuno è preso dal desiderio di leggerli e di conoscerli, deve applicarvi una intelligenza completa e formata. Infatti, se non avrà avuto una qualche esperienza di questioni di tal genere, questi argomenti gli sembreranno vani e superflui; se poi ha una mente piena di pregiudizi e di prevenzioni su altre questioni, li riterrà eretici e contrari alla fede della Chiesa, senza cercare di convincere col ragionamento, ma giudicando secondo i pregiudizi della sua mente. E anche noi li esponiamo con grande timore e cautela, esaminando e discutendo più che stabilendo soluzioni sicure e definite. Infatti già prima abbiamo indicato i punti che debbono essere fissati con precisa regola; e ritengo di aver agito così, secondo le mie capacità, quando ho trattato della Trinità; ma sul presente argomento ci eserciteremo, secondo le nostre possibilità, più per discutere che per definire.

La fine e la consumazione del mondo avverrà quando ognuno sarà assoggettato alle pene secondo i propri peccati, ma Dio solo conosce il tempo in cui ognuno riceverà ciò che merita.[37] Riteniamo comunque che la bontà di Dio per mezzo di Cristo richiamerà tutte le creature ad unica fine, dopo aver vinto e sottomesso anche i nemici. Dice infatti la santa Scrittura: *Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi.*[38] Se il senso di questo testo profetico è per noi poco chiaro, apprendiamolo più apertamente dall'apostolo Paolo che dice: *Bisogna che Cristo regni, finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi.*[39] E se neppure questa affermazione così evidente dell'apostolo ci ha chiarito sufficientemente che cosa significhi porsi i nemici sotto i piedi, ascolta che cosa dice in seguito: *Bisogna infatti che tutto gli sia soggetto.*[40] Ma che cosa è

36. Cf *Gen* 2,17.
37 Cf *Mt* 24,36.
38. *Sal* 110 (109),1.
39. *1 Cor* 15,25.
40. *1 Cor* 15,27.

dunque la soggezione, per cui tutto deve essere soggetto a Cristo? Io penso che sia quella per cui anche noi desideriamo[41] essergli soggetti, per cui gli sono soggetti gli apostoli e tutti i santi, che hanno seguito Cristo. Infatti il nome di soggezione, per cui siamo soggetti a Cristo, indica la salvezza che proviene dal Cristo per i soggetti, secondo quanto diceva anche Davide: *Non sarà soggetta a Dio la mia anima? Da lui infatti viene la mia salvezza.*[42]

2. Osservando tale fine, in cui tutti i nemici saranno soggetti al Cristo e anche l'ultimo nemico, la morte, sarà distrutto, e il regno sarà consegnato a Dio Padre dal Cristo, cui tutto è stato assoggettato:[43] da questa fine — dico — conosciamo l'inizio delle cose. Infatti la fine è sempre simile all'inizio; e come una sola è la fine di tutto, così si deve intendere uno solo l'inizio di tutto; e come una sola è la fine di molteplici cose, così da un solo inizio sono derivate molte varietà e differenze, che nuovamente per la bontà di Dio, la soggezione di Cristo e l'unità dello Spirito santo, sono riportate ad una sola fine, che è simile all'inizio. Si tratta cioè di tutti coloro che *piegando il ginocchio nel nome di Gesù*, per ciò stesso hanno dato segno della loro soggezione, *le creature celesti, terrestri e infernali*:[44] queste tre categorie indicano il complesso di tutti gli esseri creati, cioè tutti coloro che, a partire da un'unica origine, variamente spinti ognuno dai propri impulsi, sono stati distribuiti in diversi ordini, a seconda dei loro meriti; poiché in essi il bene non era presente in maniera sostanziale, come invece in Dio, nel suo Cristo e nello Spirito santo. (...)

3. (...) Se poi alcuni in questi ordini che agiscono sotto il comando del diavolo e ottemperano alla sua malvagità, potranno un giorno nei secoli futuri convertirsi al bene, poiché in essi è presente il libero arbitrio, o al contrario la malvagità persistente e inveterata si trasforma per la consuetudine come in una natura,[45] esaminalo pure tu che leggi, anche se comunque né in questi secoli delle realtà visibili e temporali né in quelli delle realtà invisibili ed eterne[46] questa parte della creazione discorderà profondamente rispetto all'unità ed armonia finali. (...)

41. La sottomissione a Dio deve avvenire non con la violenza, ma in modo degno di Dio, quindi con la ragione, la saggezza, liberamente (cf *P. A.*, 1,2,10; *Co. Mt.*, 16,8; *In Mt. Ser.*, 8).
42. *Sal* 62 (61),2.
43. Cf *1 Cor* 15,24ss.
44. *Fil* 2,10.
45. In tal caso, la malvagità, trasformatasi in natura, renderebbe impossibile il ritorno al bene, avendo "bloccato", per così dire, il libero arbitrio e avendolo fissato sul male. Si noti in tutto il contesto l'appello alla riflessione, alla ricerca, l'esposizione di tesi e antitesi e il giudizio finale lasciato al lettore.
46. Cf *2 Cor* 4,18.

## Pedagogia di Dio

**Valore pedagogico delle pene** (*Filoc.*, 21,12 [13] = *P. A.*, 3,1,13)

Dunque colui che viene abbandonato, viene abbandonato per giudizio divino, e Dio è paziente con alcuni peccatori non senza motivo ma perché, in relazione all'immortalità dell'anima e al tempo infinito, giova loro non essere subito aiutati in vista della salvezza, ma esservi tratti più lentamente, dopo aver esperimentato molti mali. Così anche i medici, pur potendo guarire rapidamente, quando sospettano che il veleno nascosto si sia diffuso nel corpo, fanno il contrario del guarire, comportandosi così, perché vogliono guarirlo più sicuramente: infatti ritengono che sia meglio che uno rimanga ancora per molto tempo in preda all'infiammazione e alla malattia, perché possa riacquistare la salute con maggior sicurezza, piuttosto di sembrare guarito subito, mentre invece successivamente la guarigione troppo affrettata si rivela effimera e viene meno. Alla stessa maniera anche Dio, che conosce i segreti del cuore[47] e conosce in anticipo il futuro, per la sua longanimità permette forse anche per avvenimenti esterni di far uscire il male nascosto onde purificare colui che, per sua negligenza, ha accolto in sé i germi del peccato, affinché, venuti questi alla luce, li possa rigettare via e anche se si è trovato oppresso da molti mali, possa in seguito essere rigenerato, avendo ottenuto insieme col male la purificazione.

Infatti Dio amministra le anime non in vista di uno spazio, per così dire, di cinquant'anni della vita di quaggiù; ma in vista del tempo infinito, poiché ha creato incorruttibile la natura intellettuale e a lui affine, e l'anima razionale non viene esclusa dalle cure come [accadrebbe] nei limiti di questa vita.

**Pene medicinali** (*P. A.*, 2,10,6)

Ci sono poi molte altre pene che ci sfuggono e che sono conosciute soltanto da colui che è il medico delle nostre anime. Infatti per guarire il nostro corpo dalle malattie contratte a causa del cibo e delle bevande, talvolta riteniamo necessaria la cura di medicina più aspra e più dolorosa; altre volte poi, se il genere della malattia l'avrà esigito, abbiamo bisogno della durezza del ferro e dell'asprezza del taglio e, se la gravità della malattia avrà superato anche questi rimedi, in ultimo anche il fuoco brucia il male che ci opprime: quanto più si deve

47. Cf *Lc* 16,15.

pensare che Dio, nostro medico, volendo eliminare i mali delle nostre anime provocati da diversi peccati e scelleratezze, si serva di tali cure punitive e sottoponga persino al supplizio del fuoco coloro che hanno perso la sanità dell'anima? (...)

**Dio in vari modi guida le anime ad assoggettarsi a lui**
(*P. A.*, 3,5,8)

Ma questa sottomissione si realizzerà in determinati modi, norme e tempi, cioè tutto il mondo si assoggetterà a Dio [Padre] non per violenza né per necessità che costringa alla soggezione, ma per la parola, la ragione, l'insegnamento, l'emulazione dei migliori, le buone norme ed anche le minacce meritate e adatte, che giustamente incombono su quanti trascurano la cura della loro salvezza e della loro utilità e la guarigione. Così anche noi uomini, quando istruiamo i servi o i figli, finché non sono ancora nell'età della ragione, li costringiamo con minacce e paura, ma quando cominciano ad avere la comprensione di ciò che è buono, utile ed onesto, allora cessa il timore delle percosse, ed essi, persuasi dalla parola e dalla ragione, trovano soddisfazione in tutto ciò che è buono.

Ma in che modo ciascuno debba essere regolato, salvaguardando il libero arbitrio di tutte le creature razionali, cioè quelli che la parola di Dio trova già preparati e capaci e li istruisce, quelli invece che rinvia per il momento, quelli a cui si nasconde completamente, facendo in modo che il loro orecchio sia lontano da lei, quelli che di nuovo spinge alla salvezza, con correzioni e castighi per aver disprezzato la parola di Dio a loro annunziata e predicata, quasi esigendo e ottenendo a forza la loro conversione, quelli a cui offre anche occasioni di salvezza, sì che talvolta qualcuno possa indubbiamente ottenerla, manifestando la sua fede anche con una sola risposta, per quali motivi e in quali occasioni tutto ciò avvenga, quali inclinazioni scorgendo in essi la sapienza divina o quali impulsi della loro volontà vedendovi, essa disponga tutte queste cose: tutto ciò è saputo da Dio solo, dal suo Unigenito, per mezzo del quale sono state create e reintegrate tutte le cose,[48] e dallo Spirito santo, per mezzo del quale tutte le cose sono santificate, che procede dal Padre stesso,[49] cui è gloria nei secoli eterni. Amen.

48. Cf *Gv* 1,3.
49. Cf *Gv* 15,26.

**La potenza trasformante del Lógos in vista della perfezione** (*C. Cels.*, 8,72)

(...) Noi affermiamo che un giorno il Lógos dominerà tutta la natura razionale e trasformerà ogni anima nella perfezione che a lui è propria, allorquando ciascun individuo, servendosi della sola libertà, sceglierà ciò che vuole il Lógos e si troverà nella situazione che avrà scelto. Diciamo inoltre che è improbabile che, così come accade per le malattie e le ferite del corpo dove alcuni casi sono alquanto ribelli a qualsiasi [cura dell'] arte medica, anche nel mondo delle anime ci siano conseguenze derivate dal peccato impossibili a guarirsi dal Dio razionale e supremo. Infatti il Lógos e la sua potenza risanatrice sono più forti di tutti i mali presenti nell'anima ed egli ad ognuno applica la sua potenza, secondo la volontà di Dio, e lo scopo del trattamento è distruggere il male. Se poi questo avviene in maniera tale che il male non possa assolutamente ritornare oppure no, non è una questione da trattare in questo momento. (...)

## Le persone divine

**Dio incorporeo** (*P. A.*, 1,1,6)

(...) Non si deve ritenere che Dio sia corpo o sia racchiuso in un corpo, ma che egli è natura intellettuale semplice, che non ammette assolutamente alcuna aggiunta, perché non si pensi che egli abbia in sé qualcosa di più o di meno, ma egli è interamente una "monade", e per così dire, "enade", intelligenza e fonte da cui trae origine tutta la sostanza intellettuale e ogni intelligenza. (...)

**Contemplando la creazione, si può risalire al creatore** (*P. A.*, 1,1,6)

Non mi sembra fuor di luogo se, per manifestare con più evidenza il concetto, ci serviamo di un altro paragone. Talvolta i nostri occhi non possono guardare la natura stessa della luce, cioè la sostanza del sole; ma osservando il suo splendore e i suoi raggi diffusi nelle finestre o in qualsiasi piccolo ricettacolo di luce, noi possiamo arguire di qui quanto grande sia il principio stesso e la fonte della luce materiale. Analogamente le opere della divina provvidenza e la maestria rivelantesi in questo universo sono come raggi della natura divina, in confronto della sua sostanza e della sua natura. Dunque, poiché da se stessa la nostra intelligenza non può concepire Dio quale egli è, dalla bellezza delle sue opere e dalla magnificenza delle sue creature lo riconosce padre dell'universo. (...)

**Il Figlio, immagine del Padre, Dio invisibile** (*P A.*, 1,2,6)

(...) Se infatti, *tutto ciò che fa il Padre, lo fa parimenti anche il Figlio,*[50] in quanto il Figlio fa tutto come il Padre, l'immagine del Padre è formata nel Figlio, che certamente è nato da lui come volontà che procede dall'intelligenza. Pertanto io penso che la volontà del Padre debba essere sufficiente a far sussistere ciò che vuole il Padre. Infatti nel suo volere non si serve di altro mezzo se non di quello che la volontà emette con la sua decisione. Così dunque è da lui generato anche l'essere sussistente del Figlio. Questo punto deve essere necessariamente accettato per prima cosa da coloro che non ammettono niente di ingenerato, cioè di non nato, tranne il solo Dio Padre. (...)

Piuttosto come la volontà procede dall'intelligenza, senza però dividerne una parte, senza esserne separata o divisa: in tale modo quasi, dobbiamo pensare che il Padre abbia generato il Figlio, cioè la sua immagine, e siccome egli è invisibile per natura, ha generato anche un'immagine invisibile. Infatti il Figlio è la Parola, e perciò niente di sensibile si deve supporre in lui; egli è la Sapienza e nella sapienza niente di corporeo si deve immaginare; egli è *la vera luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo,*[51] ma non ha nulla in comune con la luce del nostro sole. Dunque il nostro Salvatore è *l'immagine del Dio invisibile,*[52] il Padre: in relazione al Padre è Verità,[53] in relazione a noi, cui rivela il Padre, egli è l'immagine tramite la quale noi conosciamo il Padre, che nessun altro *conosce se non il Figlio e colui al quale Figlio l'avrà voluto rivelare.*[54]

**Il Figlio è generato spiritualmente ed eternamente dal Padre** (*P. A.*, 4,4,1 [28])

Ormai è tempo, dopo aver esposto tutto ciò che abbiamo detto sopra, come abbiamo potuto, di ricapitolare i singoli punti, per richiamare ciò che abbiamo affermato qua e là, e per prima cosa di riparlare del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Poiché Dio Padre è invisibile e inseparabile dal Figlio, non ha generato il Figlio per emanazione, come pensano alcuni. Se infatti il Figlio è una emanazione del Padre, dal momento che la parola emanazione significa una generazione simile al modo con cui ordinariamente avviene la riproduzione degli animali o degli uomini, ne consegue necessariamente che sono corpi sia colui che ha emanato, sia colui che è stato emanato. Perciò

50. *Gv* 5,19.
51. *Gv* 1,9.
52. *Col* 1,15.
53. Cf *Gv* 14,6.
54. *Mt* 11,27.

noi non affermiamo, come ritengono gli eretici, che una parte della sostanza del Padre si è mutata nel Figlio, né che il Figlio è stato procreato dal nulla da parte del Padre, cioè fuori dalla sua sostanza, così che vi fu un tempo in cui Egli non è esistito; affermiamo invece che, escludendo ogni idea di corporeità, da Dio [Padre] invisibile e incorporeo è stata generata la Parola e la Sapienza, senza alcuna perturbazione corporea, come la volontà procede dall'intelligenza. Non sembrerà assurdo, dal momento che egli è detto figlio dell'amore,[55] ritenerlo allo stesso modo anche figlio del volere. Ma anche Giovanni dichiara che *Dio è luce*[56] e Paolo mostra che il Figlio è splendore di luce eterna.[57] E come la luce giammai ha potuto esistere senza splendore, così senza Padre non può essere immaginato il Figlio, che è detto *impronta della sua sostanza*,[58] Parola e Sapienza. Come si può dunque affermare che vi fu un tempo in cui il Figlio non esisteva?[59] Ciò infatti equivale a dire che vi fu un tempo in cui non esisteva la Verità, non esisteva la Sapienza, non esisteva la vita, poiché tutti questi aspetti definiscono perfettamente la sostanza di Dio Padre. Essi infatti non possono mai essere divisi e separati dalla sua sostanza e benché si parli di molteplicità dal punto di vista del pensiero, in realtà e nella loro sostanza sono una cosa sola, in essi si trova la pienezza della divinità.[60]

D'altra parte la nostra affermazione che non vi fu un tempo in cui [il Figlio] non esisteva, deve essere accolta con indulgenza. Infatti anche questi stessi nomi, come *quando* e *mai*, hanno un significato di carattere temporale; invece ciò che si dice del Padre, del Figlio e dello Spirito santo deve essere inteso al di là di ogni tempo, di ogni secolo e di ogni eternità. Infatti c'è la sola Trinità che eccede ogni comprensione di carattere non solo temporale, ma anche eterno. Invece tutti gli altri esseri che esistono all'infuori della Trinità devono essere commisurati alla durata e al tempo. Conseguentemente, nessuno penserà che questo Figlio di Dio, il quale in quanto Parola è Dio che era in principio presso Dio,[61] sia circoscritto in un qualche luogo e neppure, in quanto Sapienza, in quanto Verità, in quanto Vita, o Giustizia, o Santificazione o Redenzione: infatti tutte queste denominazioni non hanno bisogno di luogo per agire od operare, ma ciascuna di esse deve essere intesa in funzione di coloro che partecipano della sua facoltà e della sua operazione.

55. Cf *Col* 1,13.
56. *1 Gv* 1,5.
57. Cf *Ebr* 1,3.
58. *Ebr* 1,3.
59. Si ha qui la formulazione di un famoso assioma (per indicare la non coeternità del Figlio rispetto al Padre) che diverrà basilare nelle controversie ariane.
60. Cf *Col* 2,9.
61. Cf *Gv* 1,1.

**L'anima del Cristo** (*P. A.*, 2,6,3)

(...) Ma poiché a causa del libero arbitrio, ci fu varietà e diversità tra le anime, sì che una fu presa da amore più ardente per il suo creatore, un'altra da amore più tenue e più debole; quell'anima di cui Gesù disse: *Nessuno mi può togliere la mia anima,*[62] dall'inizio della creazione in poi aderendo inseparabilmente e indissolubilmente a lui, in quanto Sapienza, Parola di Dio, Verità e Luce vera, e accogliendolo tutta tutto e lasciandosi penetrare dalla sua luce e dal suo splendore, è diventata essenzialmente un solo spirito con lui, come l'apostolo ha promesso a coloro che la dovrebbero imitare che *chi si unisce al Signore diventa un solo spirito con lui.*[63] Perciò svolgendo questa sostanza dell'anima una funzione intermediaria tra Dio e la carne — infatti non era possibile che la natura di Dio si unisse alla carne senza un intermediario — è nato, come abbiamo detto, il Dio-uomo: essendo intermedia quella sostanza, non era dunque contro natura per lei assumere un corpo, e neppure era contro natura che quest'anima, in quanto sostanza razionale, accogliesse Dio, dal quale, come abbiamo detto sopra, si era già fatta tutta pervadere, come da Parola, Sapienza e Verità. Quindi poiché essa è tutta nel Figlio di Dio e accoglie in sé tutto il Figlio di Dio, giustamente anche lei stessa con la carne che ha assunto è chiamata Figlio di Dio e Potenza di Dio, Cristo e Sapienza di Dio; e reciprocamente il Figlio di Dio, per mezzo del quale sono state create tutte le cose[64] è chiamato Gesù Cristo e Figlio dell'uomo. Si dice infatti che il Figlio di Dio è morto, in virtù di quella natura che poteva certamente accogliere la morte, ed è chiamato Figlio dell'uomo colui del quale si annunzia la futura venuta con gli angeli nella gloria di Dio Padre.[65] Per questo motivo, in tutta la Scrittura la natura divina è designata con appellativi umani, e la natura umana è onorata con appellativi divini.[66] (...)

**Cristo, salvatore di tutto l'uomo** (*Disp. Eracl.*, 7,1-16)

Pertanto, il Salvatore e Signore nostro, volendo salvare l'uomo come lo volle salvare, per questo volle salvare il corpo così come volle salvare l'anima e volle inoltre salvare ciò che restava dell'uomo: lo spirito. Tutto intero l'uomo non sarebbe stato salvato, se egli non avesse assunto tutto intero l'uomo. Esclude la salvezza del corpo umano,

62. *Gv* 10,18.
63. *1 Cor* 6,17.
64. Cf *Col* 1,16.
65. Cf *Mt* 16,27
66. Origene formula con chiarezza la dottrina della "*communicatio idiomatum*"

chi dice spirituale il corpo del Salvatore, ed esclude la salvezza dello spirito umano, a proposito del quale l'apostolo afferma: *Nessuno degli uomini conosce le cose dell'uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui.*[67] Poiché voleva salvare lo spirito dell'uomo, a proposito del quale l'apostolo si era così espresso, il Salvatore ha assunto anche lo spirito dell'uomo. Questi tre elementi al momento della passione furono separati, questi tre elementi al momento della risurrezione furono riuniti.

**Lo Spirito Santo, Dio santificatore** (*Co. Io.*, 2,10(6),75 e 77-78)

75. Quanto a noi, persuasi come siamo che esistono tre ipostasi, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e che crediamo che nessuna di esse, all'infuori del Padre sia ingenerata, riteniamo più conforme alla pietà e alla verità [credere] che se tutte le cose furono fatte tramite il Verbo, lo Spirito Santo abbia una posizione preminente su tutto e che egli sia appunto nell'ordine il primo degli esseri derivati dal Padre per mezzo di Cristo.

77. Io penso che lo Spirito Santo fornisca, per così dire, la materia dei doni [concessi] da Dio a coloro che, grazie a lui e alla loro partecipazione a lui, sono chiamati santi: questa materia dei doni, di cui ho parlato, è prodotta da Dio [Padre], è dispensata dal Cristo e diventa sussistente nello Spirito Santo. 78. Mi spinge a pensare così Paolo, che, a proposito dei carismi, scrive in un passo: *C'è poi varietà di doni, ma è lo stesso Spirito, c'è diversità di ministeri, ma è lo stesso Signore, c'è varietà di attività, ma è lo stesso Dio che opera tutto in tutti.*[68]

## Mariologia

**Sollecita corrispondenza di Maria alla grazia e suoi progressi verso la perfezione** (*In Lc. Hom.*, 7,2)

Era necessario anche che Maria, dopo il colloquio coll'angelo, infinitamente degna di essere la madre del Figlio di Dio, salisse verso la montagna e dimorasse sulle vette. Per questo sta scritto: *In quei giorni Maria si alzò e si recò alla montagna.*[69] Essa doveva ugualmente, poiché non era pigra nello zelo, affrettarsi sollecitamente e, ripiena di Spirito santo, essere condotta sulle vette ed essere protetta dalla potenza di Dio, dalla cui ombra era già stata ricoperta.[70] (...)

67. *1 Cor* 2,11.
68. *1 Cor* 12,4-6.
69. *Lc* 1,39.
70. Cf *Lc* 1,35.

**Battesimo: Motivo e testimonianza del battesimo dei bambini**
(*Co. Rom.*, 5,9)

(...) Forseché il bambino appena nato ha già potuto peccare? E tuttavia ha già un peccato per il quale si comanda di offrire un sacrificio[71] e da cui si dice che nessuno sia esente, nemmeno se la sua vita sia stata di un solo giorno.[72] (...) Per questo anche la Chiesa ha ricevuto dagli apostoli la tradizione di dare il battesimo anche ai bambini. Sapevano, infatti, quelli a cui furono affidati i segreti dei misteri divini, che in tutti si trovano delle innate macchie di peccato, le quali devono essere lavate per mezzo dell'acqua e dello Spirito, e a causa di esse persino il corpo stesso è detto *corpo di peccato,*[73] non (come ritengono alcuni di coloro che propongono la trasmigrazione delle anime in diversi corpi) per quelle colpe che l'anima ha commesso, mentre era posta in un altro corpo, ma per il fatto stesso di essere stata generata in un corpo di peccato, di umiliazione e di morte. (...)

**Eucarestia: Precauzioni nel custodire il Corpo di Cristo**
(*In Ex. Hom.*, 13,3)

(...) Voi che siete soliti partecipare ai divini misteri, quando ricevete il Corpo del Signore, sapete come lo custodite con ogni precauzione e venerazione, affinché non ne cada una minima [briciola] e non sia perduta qualche parte del dono consacrato. Infatti vi riterreste colpevoli, e giustamente vi riterreste tali, se per vostra negligenza ne cadesse qualcosa. Se per custodire il Suo corpo, usate tanta precauzione — e a ragione l'usate — come potete pensare che sia minore colpa l'aver trascurato il Verbo di Dio, anziché il Suo Corpo? (...)

**Eucarestia: Il corpo santo e santificatore di Cristo**
(*C. Cels.* 8,33)

(...) Noi, che rendiamo grazie al creatore dell'universo, mangiamo i pani offerti con azione di grazia e con preghiera sui doni presen-

71. Cf *Lev* 12,8.
72. Cf *Giobbe* 14,4-5; dopo aver citato questo passo biblico, Origene continua nell'*In Lev. Hom.*, 8,3: *Si può anche aggiungere a questo che si ricerchi per qual motivo, poiché il battesimo della Chiesa è dato per la remissione dei peccati, secondo la pratica della Chiesa esso sia dato anche ai bambini; certamente, se nei bambini non ci fosse nulla che riguardasse la remissione e l'indulgenza, la grazia del battesimo apparirebbe superflua.*
73. *Rom* 6,6.

tati, i pani diventati per mezzo della preghiera un corpo santo e che santifica coloro che ne partecipano con retta intenzione.[74]

**Penitenza: Sette tipi di perdono per i peccati**
(*In Lev. Hom.*, 2,4)

(...) Ascolta ora quante siano le remissioni dei peccati nei Vangeli. Vi è la prima, quando siamo battezzati *per la remissione dei peccati.*[75] Una seconda remissione si ha nella sofferenza del martirio. Una terza è quella che viene accordata grazie all'elemosina; dice infatti il Salvatore: *Date piuttosto ciò che avete ed ecco tutto è puro per voi.*[76] Una quarta remissione dei peccati avviene per il fatto che anche noi rimettiamo i peccati ai nostri fratelli: così dice infatti proprio il Signore e Salvatore: *Se voi rimetterete di cuore ai vostri fratelli i loro peccati, anche a voi il Padre vostro rimetterà i vostri peccati. Ma se non li rimetterete di cuore ai vostri fratelli, neppure a voi li rimetterà il Padre vostro;*[77] come anche ci insegnò a dire nella preghiera: *Rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori.*[78] Una quinta remissione dei peccati si ha quando *uno avrà convertito un peccatore dalla sua via di errore*; così infatti dice la Scrittura divina: *Chi avrà fatto convertire un peccatore dalla sua via di errore, salva la sua anima dalla morte e copre una moltitudine di peccati.*[79] La sesta remissione avviene per l'abbondanza della carità, come dice anche il Signore stesso: *In verità ti dico, le sono rimessi i suoi molti peccati, poiché ha molto amato,*[80] e l'Apostolo dice: *Perché la carità copre una moltitudine di peccati.*[81]

Ve ne è ancora una settima,[82] benché dura e faticosa, la remissione dei peccati per mezzo della penitenza, quando il peccatore bagna il suo *letto di lacrime*[83] e le sue *lacrime* diventano il suo *pane giorno e notte,*[84] quando non si vergogna di rivelare il suo peccato al sacerdote del Signore e di chiedere il rimedio secondo [la parola di] colui che dichiara: *Ho detto: «Confesserò contro di me la mia ingiustizia al Signore e tu hai rimesso l'empietà del mio cuore».*[85] In ciò si adempie anche quanto afferma l'apostolo Giacomo: *Se qualcuno si ammala,*

74. Si allude alla preghiera consacratoria della Messa, agli effetti santificanti della Comunione e alle disposizioni richieste per parteciparvi.
75. Cf *Mc* 1,4; *Lc* 3,3.
76. *Lc* 11,41.
77 *Mt* 6,14-15.
78. *Mt* 6,12.
79. *Giac* 5,20.
80. *Lc* 7,47.
81. *1 Pt* 4,8.
82. Questa corrisponderebbe alla penitenza che oggi diremmo "sacramentale"
83. Cf *Sal* 6,7.
84. *Sal* 42 (41),4.
85. *Sal* 32 (31),5.

*chiami i presbiteri della Chiesa e gli impongano le mani, ungendolo di olio nel nome del Signore. La preghiera [fatta] con fede salverà il malato e se avrà commesso dei peccati, gli saranno rimessi.*[86] (...)

**Penitenza: Scegliere il confessore e seguirne i consigli**
(*In Ps 37 Hom.*, 2,6)

(...) Soltanto cerca con diligenza attorno a te la persona a cui confessare il tuo peccato. Metti prima alla prova il medico [per verificare] se devi esporgli la causa del tuo male, se sa farsi debole con i deboli[87] e piangere con chi piange,[88] se conosce l'arte di condividere il dolore e la sofferenza: così, se avrà prescritto qualche trattamento uno che precedentemente si è mostrato medico sapiente e misericordioso, e se ti avrà dato qualche consiglio, tu lo metterai in pratica e lo seguirai; se avrà capito e previsto che il tuo male era tale da dover essere esposto e curato nell'assemblea di tutta la Chiesa, e da questa azione forse anche gli altri potranno essere edificati e tu stesso potrai facilmente essere guarito, bisogna rifletterci a lungo e seguire il consiglio pieno di esperienza di quel medico. (...)

**Penitenza: Possibilità di rimettere i peccati**
(*De orat.*, 28, 8.10)

8. (...) Tutti abbiamo certo il potere di rimettere i peccati commessi contro di noi, come risulta da queste parole: *Come anche noi rimettiamo ai nostri debitori*[89] e da queste altre: *Poiché anche noi rimettiamo ad ognuno che ci sia debitore.*[90] Colui che è ispirato da Gesù come gli apostoli[91] e che può essere riconosciuto dai suoi frutti,[92] poiché avendo ricevuto lo Spirito santo ed essendo diventato spirituale, è mosso dallo Spirito come un figlio di Dio in ciascuna delle sue azioni, che devono essere fatte secondo ragione, costui rimette ciò che Dio rimette e ritiene ciò che vi è di non guarito nei peccati; come i profeti che nel loro parlare non [enunciavano] qualcosa di proprio, ma ciò che proveniva dalla volontà divina, così anche quest'uomo serve Dio, il solo che ha il potere di rimettere [i peccati].

86. *Giac* 5,14-15.
87 Cf *2 Cor* 11,29 e *1 Cor* 9,22.
88. Cf *Rom* 12,15.
89. *Mt* 6,12.
90. *Lc* 11,4.
91. Cf *Gv* 20,22.
92. Cf *Mt* 7,20.

10. Non so come taluni, arrogandosi un potere superiore alla dignità sacerdotale, forse neppure possiedono la scienza sacerdotale, si vantino di poter condonare i peccati di idolatria, e di rimettere quelli di adulterio e di fornicazione, quasi che per mezzo della loro preghiera [pronunciata] su quelli che hanno osato compiere tali colpe,[93] si cancellasse anche il *peccato che conduce alla morte*: infatti non leggono [nella Scrittura] che: *C'è un peccato che conduce alla morte: per questo dico di non pregare.*[94] (...)

**Matrimonio: La carità è essenziale per l'amore coniugale**
(*In 1 Cor. Fragm.*, 33)

Gli uomini che peccano, in due modi lo fanno nell'osservare i precetti: o per eccesso e per difetto. Quando noi ci comportiamo senza scienza, senza conoscere le misure della giustizia, noi ci inganniamo e talvolta, sorpassando le regole, nell'illusione di agire meglio, veniamo meno allo scopo prefissato. Saper vivere è un *peso di bilancia,*[95] che non è né troppo grande, né troppo piccolo, ma proporzionato. Sei tu legato [col matrimonio] ad una donna? Tu rendi il peso troppo grande, tu non ti preoccupi di tua moglie, ma dici: Io posso restare nella continenza e vivere più puramente. Ma fa' attenzione che tua moglie non perisca, non potendo sopportare la tua [voglia di] purezza, essa per cui Cristo è morto! Così era successo a Corinto e ne era derivato un grande scompiglio tra i fratelli, poiché ora gli uomini, ora le donne, cercavano di conservare la castità e si ergevano gli uni contro gli altri. I Corinti scrissero dunque una lettera all'apostolo su questo argomento ed egli rispose loro (...) [cf *1 Cor* 7]. Egli non ha sopravvalutato la dottrina della castità al punto da annientare quella del matrimonio; non ha esaltato quella del matrimonio, fino a sopprimere quella della castità, agendo in questo come *un buon amministratore.*[96] Tu puoi osservare in tutto il suo discorso quale sia la sua volontà e in qual modo esorta alla castità. Ora egli ammette che bisogna condiscendere, poi esorta nuovamente a praticare la castità; avendo esortato a praticare la castità, ritorna di nuovo sulla necessaria condiscendenza alla debolezza dei più deboli. Egli non ha iniziato dai precetti inferiori, ciò non era conveniente, ma dalle realtà più perfette: *Quanto alle cose di cui mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non*

93. Origene si riferisce a quelli, che pretendevano di assolvere da colpe gravissime, senza sottomettere il peccatore alla penitenza (pubblica).

94. *1 Gv* 5,16.

95. Cf *Prov* 20,13 (testo dei LXX) o 20,10 (testo ebraico).

96. *1 Pt* 4,10.

*toccare donna.*[97] Ciò significa: Io mi rallegro nel vedervi vivere puri, astenendovi da rapporti con la moglie, tuttavia non pensate a voi stessi, ma alle vostre mogli. Infatti *la carità non cerca il suo interesse.*[98] *Per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ciascuna il proprio marito.*[99] Non è per impedire di fornicare che il più forte deve avere la sua sposa, ma perché la donna non pecchi per la continenza dell'uomo, né l'uomo per quella della donna. È preferibile che i due siano salvati per le opere del matrimonio, che il vedere uno perdere la speranza che ha nel Cristo a causa dell'altro. Come potrà essere salvo il marito se è colpevole della morte di sua moglie? Il rispetto che l'uomo vuole avere di se stesso non è puro, quando non è in accordo con la propria moglie, che ambedue s'impongano questa ascesi per dedicarsi alla preghiera davanti a Dio.[100]

**Matrimonio: L'armonia e l'accordo coniugale sono una grazia di questo sacramento** (*Co. Mt.*, 14,16)

(...) Poi descrivendo ciò che deve esserci tra i due sposi uniti da Dio, affinché degnamente siano resi uniti da Dio, il Salvatore aggiunge: *Affinché non siano più due.*[101] Ovunque vi sia concordia, accordo, armonia tra il marito e la moglie, il primo comandando e la seconda obbedendo al precetto: *Egli ti dominerà,*[102] allora si potrà veramente dire di questi che *essi non sono più due.*[103] Dal momento che bisogna riservare a colui che si unisce a Dio il diventare con lui un solo spirito,[104] di coloro che sono stati uniti da Dio è detto: *Di modo che essi non sono più due, ma una sola carne.*[105] È Dio che ha unito i due in uno, affinché essi non siano più due, là ove la donna è armonizzata all'uomo da Dio. Poiché Dio li ha uniti, vi è una grazia tra essi. (...)

## c) ORIGENE, MAESTRO DI VITA SPIRITUALE

**L'immagine di Dio e il peccato** (*In Gen. Hom.*, 13,4)

(...) *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza.*[1] Il Figlio di Dio è il pittore di questa immagine, poiché tale e così grande è il pittore, la sua immagine può essere oscurata a causa della negligenza,

97 *1 Cor* 7,1.
98. *1 Cor* 13,5.
99. *1 Cor* 7,2.
100. Cf *1 Cor* 7,5.
101. *Mt* 19,6.
102. *Gn* 3,16.
103. *Mt* 19,6.
104. Cf *1 Cor* 6,17.
105. *Mt* 19,6.
1. *Gen* 1,26.

ma non può essere cancellata a causa della malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre in te, anche se tu vi sovrapponi da parte tua l'*immagine del terrestre.*[2] Tu stesso dipingi per te questa pittura. Quando ti offusca la libidine, vi hai introdotto un colore terrestre; se poi bruci per l'avarizia, ve ne hai mescolato un altro; se l'ira ti rende sanguigno, vi aggiungi anche un terzo colore. Pure la superbia vi aggiunge un'altra tinta, e l'empietà un'altra; e così attraverso queste singole specie di malvagità, quasi fossero ammassati diversi colori, tu stesso dipingi per te questa *immagine del terrestre,*[3] che Dio non ha creato in te. Pertanto noi dobbiamo supplicare colui che dice per mezzo del profeta: *Ecco, io dissipo le tue iniquità come nube e i tuoi peccati come caligine.*[4] E quando avrò distrutto in te tutti questi colori, che sono stati tratti dalle tinte della malvagità, allora risplenderà in te quella immagine che da Dio è stata creata. (...)

**La conoscenza di se stessi è il primo gradino dell'ascesi**
(*Co. Cant.*, 2)[5]

«*Se non avrai conosciuto te stessa o buona* (ovvero: *bella*) *fra le donne, esci sulle tracce dei greggi e fai pascolare i tuoi capretti fra le tende dei pastori*» (*Cant.*, 1,8).

Di uno dei sette, che presso i Greci la fama celebra come eminenti nella sapienza, fra l'altro si tramanda questa mirabile sentenza: *Conosci te stesso.*[6] Ma proprio Salomone, che nella prefazione abbiamo detto aver preceduto tutti costoro per tempo, sapienza e conoscenza delle cose, dice rivolgendosi all'anima, come alla donna, in tono minaccioso: *Se non avrai conosciuto te stessa, o bella fra le donne,*[7] cioè se non avrai appreso che la causa della tua bellezza deriva dall'essere stata fatta ad immagine di Dio,[8] per cui possiedi molta bellezza naturale, e se non avrai appreso quanto eri bella sin dall'inizio, benché ora tu eccella fra le altre donne e tu sola sia detta bella, tuttavia se non avrai conosciuto te stessa, quale tu sia (...) io ti ordino di uscire e di andare sulle ultime tracce dei greggi e di far pascolare non già le pecore e gli agnelli, ma i capretti,[9] cioè quelli che per la malvagità e la lascivia staranno alla sinistra del re che presiede il giudizio.

2. *1 Cor* 15,49. Per S. Paolo il *terrestre* è Adamo, per Origene — generalmente — è il diavolo (come in questo brano).
3. *1 Cor* 15,49.
4. *Is* 44,22.
5. Traduzione di SIMONETTI M., *Origene. Commento al Cantico dei Cantici*, o. c., pp. 144-145. 148. 152-153.
6. Era il celebre detto scolpito sul frontone del tempio di Apollo a Delfo e che la leggenda aveva attribuito a Chilone.
7. *Cant* 1,8.
8. Cf *Gen* 1,27.
9. Cf *Mt* 25,33.

E allorché ti avrò mostrato, introdotta nella camera del tesoro regio[10] quali sono i sommi beni, se non avrai conosciuto te stessa ti mostrerò anche quali sono i mali estremi, affinché tu possa trar profitto dagli uni e dagli altri, sia per timore dei mali, sia per desiderio dei beni. Se infatti non avrai conosciuto te stessa, e avrai vissuto nell'ignoranza di te e non ti sarai dedicata alla conoscenza, certo non avrai una tenda tua propria ma vagherai di qua e di là, e farai pascolare presso le tende ora di questo, ora di quel pastore i capretti, animale inquieto vagabondo consacrato al peccato. (...)

*Se non avrai conosciuto te stessa,*[11] cioè se non avrai guidato i tuoi sentimenti per mezzo dei consigli che sopra abbiamo esposto, e se di volta in volta non sarai riuscita a distinguere ciò che devi fare e ciò da cui ti devi guardare, ciò che ti manca e ciò che hai di troppo, ciò che devi correggere e ciò che devi conservare, ma avrai voluto operare senza discernimento fra le altre anime della comune vita degli uomini (...) allora *esci sulle tracce dei greggi.*[12] (...)

Essa, poiché progredisce, è detta *bella,*[13] ma perché possa innalzarsi alla perfezione le è necessario l'ammonimento: se non avrà conosciuto se stessa per mezzo di tutte le questioni che sopra abbiamo presentato, e se non si sarà esercitata con attenzione nella parola di Dio e nella legge divina, su tali questioni le toccherà di raccogliere opinioni di diverse persone e di seguire uomini che non dicono nulla di eccellente, alcunché che venga dallo Spirito santo. Questo infatti significa uscire sulle tracce dei greggi e seguire le dottrine di coloro che sono rimasti essi stessi peccatori e nessun rimedio han potuto provvedere a quelli che peccano. (...) *Esci* — viene detto — *sulle tracce dei greggi:*[14] quasi che l'anima sia già dentro e abbia preso posto fra i misteri; ma poiché trascura di conoscere se stessa e di ricercare quale essa sia e come debba agire e che cosa non debba fare, le viene detto: *Esci,* quasi che per questo peccato di pigrizia venga mandata fuori da colui che comanda. Perciò è gran pericolo per l'anima trascurare la conoscenza di se stessa.

### Distacco dai beni terreni e passaggio a nuova vita
(*In Num. Hom.*, 27,12)

(...) Infatti quando l'anima sarà passata attraverso tutte queste virtù e sarà giunta alla sommità della perfezione, ormai passa da questo

10. Cf *Cant* 1,4.
11. *Cant* 1,8.
12. *Cant* 1,8.
13. *Cant* 1,8.
14. *Cant* 1,8.

mondo e si allontana, come è stato scritto di Enoch: *Non fu più trovato, perché Dio l'aveva portato via.*[15] Benché un uomo siffatto sembri ancora essere presente nel mondo e abitare nella carne, tuttavia non lo si trova più. Dove non lo si trova più? In nessuna azione mondana, in nessuna esperienza carnale, in nessuna parola vana. Dio infatti l'ha portato via da tutte queste cose e lo ha collocato nella zona delle virtù. L'ultima tappa è *ad occidente di Moab, presso il Giordano.*[16] Infatti tutto questo viaggio viene fatto, e di corsa, per arrivare al fiume di Dio, per approssimarci ai torrenti della sapienza ed essere irrorati dalle onde della scienza di Dio. Così purificati in tutto, meriteremo di entrare nella terra promessa. (...)

**La vita del cristiano deve essere una festa ininterrotta**
(C. *Cels.*, 8, 21-23)

21. (...) *Una festa* — come dice bene un sapiente greco[17] — *non è altro che compiere il proprio dovere* e in verità celebra una festa[18] colui che compie il suo *dovere*, pregando sempre, offrendo incessantemente le vittime incruente nelle sue preghiere alla divinità. Per questo mi sembra magnifico ciò che viene detto da Paolo: *Voi osservate i giorni, i mesi, le stagioni e gli anni? Temo di aver lavorato invano fra di voi.*[19]

22. Se poi qualcuno obietta a queste parole che anche noi abbiamo le nostre celebrazioni: le domeniche, la Parasceve, la Pasqua, la Pentecoste, gli si deve rispondere che il perfetto [cristiano], il quale è sempre dedito alle parole, alle opere e ai pensieri del Lógos di Dio, per sua natura Signore, vive sempre nei giorni del Signore, celebra sempre le domeniche. Colui che poi si prepara incessantemente alla vera vita, che si astiene dai piaceri della vita che ingannano i più, che non alimenta i *desideri della carne*,[20] ma castiga il suo corpo e lo riduce in schiavitù,[21] celebra incessantemente la Parasceve. Inoltre quando si è capito che *il Cristo, nostra Pasqua è stato immolato*[22] e che si deve celebrare la festa, cibandosi della carne del Lógos, non vi è un istante in cui non si celebri la Pasqua, parola che significa "sacrificio per un felice passaggio",[23] infatti egli passa incessantemente col

15. *Gen* 5,24.
16. *Num* 33,48.
17. TUCIDIDE, 1,70,8. La frase è tratta dal discorso dei delegati di Corinto agli Spartani.
18. Cf analoghi concetti in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Str.*, VII,7,35,6 e 7,49,3.
19. *Gal* 4,10-11.
20. *Rom* 8,6-7.
21. Cf *1 Cor* 9,27.
22. *1 Cor* 5,7
23. Cf anche FILONE, *De vita Mosis*, 2,224. Il termine ebraico "*Pascha*" è qui spiegato col vocabolo greco "*diabatéria*", che indicava i sacrifici che si compivano prima di intraprendere una spedizione per ottenere un "*felice passaggio*"

pensiero, con ogni parola, con ogni azione, dalle faccende di questa vita a Dio, affrettandosi verso la Sua città. (...)

23. Ma la massa di coloro che sembrano avere la fede, non è arrivata ad un tale progresso: ella non vuole o non può celebrare come feste tutti i giorni, ha bisogno, per tenere viva la memoria, di modelli sensibili, per non dimenticare completamente. Ritengo che a questo pensasse Paolo, chiamando *parte della festa*[24] la festa fissata in giorni distinti dagli altri: con questa espressione lasciava intendere che la vita vissuta sempre in accordo con il divino Lógos non è *parte della festa*,[25] ma una festa integrale e ininterrotta. (...)

**Desiderio di essere con Cristo** (*Disp. Eracl.*, 24,4-17)

Nell'Ecclesiaste riguardo al giusto, a colui che ha combattuto la buona battaglia,[26] che è uscito dalla prigione del corpo, è stato scritto: *Da una dimora di prigionieri uscirà per essere re.*[27] Allora sono disposto a morire per la verità, allora di fronte a quella che è detta morte, io la disprezzo, allora fai pure venire le belve, fai venire le croci, fai venire il fuoco, fai venire i supplizi: so che, appena termino questa vita, esco dal corpo, riposo con Cristo. Per questo noi combattiamo, per questo lottiamo, gemiamo d'essere nel corpo, persuasi non che presto saremo di nuovo nelle tombe, [cioè] nel corpo, ma che saremo liberati e che trasformeremo il corpo in uno più spirituale. Destinati a partire e ad essere con Cristo, perché gemiamo, noi che siamo nel corpo?

**Progresso senza fine** (*In Num. Hom.*, 17,4)

(...) Poiché l'esercizio dell'attività pratica si arresta ad un preciso limite (infatti non è senza limite la perfezione delle opere), allorché uno avrà portato a termine tutto ciò che ha dovuto fare, e avrà raggiunto il limite della perfezione delle opere, la perfezione stessa delle sue opere sarà definita come la sua bella casa. Invece, per quelli si dedicano alla sapienza e alla conoscenza, non c'è alcun termine: che termine infatti potrà esserci per la sapienza di Dio? Quanto più uno si sarà avvicinato ad essa, tanto più profondi troverà [i concetti] e quanto più avrà

24. *Col* 2,16.
25. *ibid.*
26. Cf 2 *Tim* 4,7.
27 *Eccl* (o *Qoh*) 4,14.

indagato, tanto più scoprirà che sono ineffabili e incomprensibili: infatti la sapienza di Dio è incomprensibile e inestimabile. Pertanto di quelli che avanzano nel cammino della sapienza, Balaam non loda le case — infatti non sono ancora arrivati alla fine — ma ne ammira le tende, con le quali essi sempre si spostano e sempre più progrediscono, e quanto più progrediscono, tanto più si allunga la via del progredire e tende all'infinito:[28] perciò, osservando in spirito questi loro progressi, designa queste tende col nome di Israele[29] e veramente se uno ha fatto qualche progresso nella conoscenza ed ha acquisito una qualche esperienza in tale campo, sa sicuramente che quando è arrivato ad un certo livello di speculazione e di conoscenza dei misteri spirituali, allora la sua anima dimora come in una tenda. Quando poi partendo da ciò che ha scoperto, cerca di nuovo altre cognizioni e progredisce a nuove conoscenze, allora, quasi levando di qui la sua tenda, si spinge più in alto e qui colloca la dimora della sua anima, (...) così, sempre *tendendo in avanti*[30] verso le realtà prime, egli sembra avanzare sempre sotto le tende. Giammai infatti potrà accadere che l'anima, stimolata dalla fiamma della sapienza possa stare oziosa e riposarsi, ma è spinta sempre da ciò che è bene a ciò che è meglio e da ciò che è meglio a ciò che è ancora più in alto. (...)

## Unione mistica dell'anima col Lógos (*Co. Cant.*, 1)[31]

Come terza interpretazione[32] introduciamo l'anima che desidera soltanto congiungersi ed unirsi col Verbo di Dio ed entrare nei misteri della sua sapienza e della sua scienza come nel talamo dello sposo celeste. Anche quest'anima ha i doni che da lui le sono stati dati a titolo di dote. Come infatti per la chiesa la dote è consistita nei libri della legge e dei profeti, così per quest'anima siano considerati doni dotali la legge naturale, la facoltà razionale e la libertà del volere. Avendo tali doni per dote, la sua prima istruzione è venuta dai precettori e dai maestri. Ma poiché con questi non è pieno e perfetto l'appagamento del suo amore e del suo desiderio, essa prega che la sua mente

28. Origene qui sembra quasi preludere alla teoria della "*epéktasis*", "tensione" continua in avanti, sviluppata poi da Gregorio di Nissa.
29. Cf *Num* 24,5. Il nostro Autore si riferisce ad una etimologia corrente per cui la parola *Israele* significa *uomo che vede Dio*.
30. Cf *Fil* 3,13.
31. Traduzione di SIMONETTI M., *Origene. Commento al Cantico dei Cantici*, o. c., pp. 75-77 Origene commenta *Cant* 1,2.
32. Le altre due interpretazioni sono quella "letterale" e quella "spirituale" riferita alla Chiesa, sposa di Cristo.

pura e verginale sia illuminata dalla presenza e dalla luce dello stesso Verbo di Dio. Allorché infatti nessun servizio di uomo o angelo riempie la sua mente di sentimenti e pensieri divini, allora essa crede di aver ricevuto proprio i baci del Verbo di Dio. Per tali baci dice l'anima pregando Dio: *Mi baci con i baci della sua bocca.*[33] Infatti finché l'anima fu incapace di accogliere la pura e solida dottrina comunicata proprio dal Verbo di Dio, necessariamente essa accolse baci, cioè concetti, dalla bocca dei maestri. Ma quando da sé ha cominciato a scorgere ciò ch'era oscuro, a snodare ciò ch'era intricato, a risolvere ciò ch'era involuto, a spiegare con conveniente interpretazione le parabole, gli enigmi e le sentenze dei sapienti, allora ormai sia convinta di aver ricevuto i baci proprio del suo sposo, cioè del Verbo di Dio. E si parla al plurale di baci proprio perché noi comprendiamo che l'illuminazione di ogni concetto oscuro è un bacio che il Verbo di Dio dà all'anima perfetta. Forse in questo senso diceva la mente profetica e perfetta: *Ho aperto la mia bocca e ho attirato lo spirito.*[34]

Invece per bocca dello sposo intendiamo la facoltà con la quale egli illumina la mente e quasi avendole rivolto parole di amore, se essa merita di accogliere la presenza di facoltà così grande, le rivela ogni cosa sconosciuta e oscura: questo è il più vero e santo bacio che lo sposo, il Verbo di Dio, rivolge alla sposa, l'anima pura e perfetta. Immagine di questo è il bacio che nella chiesa ci scambiamo gli uni con gli altri, allorché celebriamo i misteri. Perciò ogni volta che nel nostro cuore scopriamo, senza bisogno di maestro, qualcosa che ricercavamo sulle dottrine e gli argomenti divini, altrettanti baci crediamo che ci siano stati dati dallo sposo, il Verbo di Dio. Quando invece ricerchiamo qualcosa sulle dottrine divine e non riusciamo a scoprirlo, allora, fatto nostro il senso di questa preghiera, chiediamo a Dio la visita del suo Verbo e diciamo: *Mi baci con i baci della tua bocca.*[35] Infatti il Padre conosce le capacità di ogni anima e sa a quale anima quali baci del Verbo a suo tempo debba porgere, cioè nell'intelletto e nei sentimenti.

33. *Cant* 1,2.
34. *Sal* 119 (118),131.
35. *Cant* 1,2.

## La preghiera

**Utilità della preghiera** (*De orat.*, 5,6 e 6,3-4)

5. 6. Riporto con le tue stesse parole, ciò che mi hai scritto nella tua lettera. Primo punto: Se Dio prevede il futuro e se questo deve realizzarsi, la preghiera è vana. Secondo punto: Se tutto avviene secondo la volontà di Dio e i suoi decreti sono stabili, se nulla può mutare di ciò che egli vuole, la preghiera è vana. (...)

6. 3. Se resta salvo il libero arbitrio, tutte le tendenze che esso ha verso la virtù o la malvagità, verso il dovere o verso il suo contrario, devono essere conosciute da Dio, con le altre cose, prima che avvengano, sin dalla creazione e costituzione del mondo. E in tutto ciò che Dio ha preordinato, egli ha previsto anche il nostro futuro ruolo riguardo ad ogni singola azione, preordinando anche ciò che si deve esigere dal nostro libero arbitrio, ciò che accadrà in virtù della sua provvidenza e ancora ciò che avverrà secondo la connessione di futuri avvenimenti. Ciò non significa che la prescienza di Dio sia causa delle cose future e di quelle che si realizzeranno con il concorso del nostro libero arbitrio. Se per ipotesi, Dio non conoscesse il futuro, non per questo noi faremmo tale o tal'altra cosa o non la vorremmo. Dalla prescienza divina deriva il fatto che ogni singolo atto che è in nostro potere, sia coordinato all'armonia dell'universo, in modo che torni utile alla bellezza del tutto.

4. Pertanto, se Dio conosce già prima ogni atto che è in nostro potere, è logico che quanto da lui è previsto, sia disposto dalla provvidenza conformemente all'armonia del tutto. Terrà conto dell'oggetto della nostra preghiera, delle nostre disposizioni, della nostra fede, della nostra volontà; una volta previste queste cose, tutto sarà compreso convenientemente nel piano disposto dalla provvidenza: io esaudirò questa persona che ha pregato con intelligenza, proprio a causa della sua stessa preghiera; non esaudirò invece quell'altra, o perché è indegna di essere esaudita o perché chiede cose che a lei non è utile ricevere e a me non si addice concedere; così ad esempio, per la preghiera di questo io non lo esaudirò, per quell'altra invece io lo esaudirò. (...) Di nuovo dirà il Signore: io farò qualcosa per colui che mi pregherà — ciò mi si addice, — perché egli pregherà non indegnamente e non si comporterà con negligenza nel pregare. Quando avrà pregato, io esaudirò le sue richieste *in misura molto superiore a quello che domanda o pensa,*[36] perché mi si addice vincerlo nei benefici e concedergli più di quanto sia capace di chiedere.

36. *Col* 3,20.

**Come e dove pregare** (*De orat.*, 31,2.4)

2. Ritengo che colui il quale si appresta a pregare, se per un po' di tempo si ferma e si raccoglie, sarà più attento e fervente per tutto il tempo della preghiera; e così, se allontana ogni distrazione e turbamento di pensieri, se richiama alla mente, per quanto possibile, la maestà a cui si avvicina e quanto sia empio presentarsi a lei vuoto e distratto, direi quasi con disprezzo; se depone ogni altro pensiero, [potrà] così recarsi alla preghiera, tendendo, per così dire, l'anima prima delle mani, elevando a Dio lo spirito prima degli occhi, e, prima di alzarsi in piedi, sollevando dalla terra la parte superiore [dello spirito] e presentandosi di fronte al Signore dell'universo, allontanando ogni cattivo ricordo delle offese che potrebbe aver subìto, come egli stesso vuole che Dio non si ricordi delle sue malvagie azioni o dei peccati commessi contro molti di quelli che gli sono vicino, o ancora di tutte le azioni contrarie alla retta ragione che è conscio di aver perpetrato.

Non si può dubitare che, per quanto numerose possano essere le posizioni del corpo, stare eretti con le mani tese e gli occhi elevati è da preferirsi a tutte: si assume così anche col corpo l'immagine delle attitudini che convengono all'anima in preghiera. (...)

4. Quanto al luogo, si sappia che, qualora si preghi bene, ogni luogo è adatto alla preghiera: *Dappertutto, infatti, offritemi l'incenso, dice il Signore,*[37] e *Voglio dunque che gli uomini preghino in ogni luogo.*[38] Ma affinché possa fare le proprie preghiere in pace e senza distrazioni, ognuno può scegliere un luogo particolare e predisposto nella sua abitazione privata, se vi è spazio, per così dire, più santo e ivi pregare. (...)

## Il martirio

**Al martire si richiede la perfezione e la vittoria su tutte le tentazioni** (*Exh. Mart.*, 11)

(...) Se durante tutto il tempo della prova e della tentazione, nei nostri cuori noi non facciamo *posto al diavolo,*[39] che vuole insozzarci con i malvagi sofismi del rinnegamento, dell'indecisione o di qualche persuasivo invito a quanto è contrario al martirio o alla perfezione, inoltre se non contaminiamo noi stessi con alcuna parola incom-

37. *Mal* 1,11.
38. *1 Tim* 2,8.
39. Cf *Ef* 4,27

patibile con la confessione [di fede], se sopportiamo ogni ingiuria proveniente dai nostri avversari, ogni scherno, riso, maldicenza, la compassione stessa che simulano nei nostri confronti, ritenendoci sbandati e stolti e chiamandoci illusi, e se ancora non siamo fuorviati e distolti anche dall'affetto per i nostri bambini o per la loro madre o per qualcuno di quelli che sono considerati i più cari nella vita, alla vista dei beni o di questa esistenza, ma, voltate le spalle a tutto questo, noi diventiamo interamente di Dio e della vita con lui e presso di lui, per essere in comunione con il suo Unigenito e con quelli che di lui sono partecipi:[40] allora potremo dire di aver colmato la misura della confessione. Però se noi manchiamo anche in uno solo di questi punti, non abbiamo colmato, bensì inquinato la misura della confessione e vi abbiamo mescolato qualcosa di estraneo. Così noi avremo bisogno di ciò di cui necessitano quelli che hanno edificato sopra questo fondamento *con legno, fieno e paglia.*[41]

### Il martirio come riconoscenza e dono supremo a Dio
(*Exh. Mart.*, 28)

Che cosa sia il martirio e quale confidenza ispiri nei confronti di Dio, lo si può capire anche da questo esempio. Il santo, essendo generoso e volendo corrispondere ai benefici prevenienti di Dio, cerca quello che potrebbe fare per il Signore relativamente a tutto quello che ha ricevuto e non trova niente altro, in un certo senso equivalente ai benefici, che possa essere ricambiato a Dio da un uomo riconoscente, se non la morte nel martirio. È scritto infatti nel Salmo 115 questo angoscioso interrogativo: *Che cosa renderò al Signore per tutto ciò che mi ha dato?*. E si risponde a colui che domanda che cosa dare al Signore per quanto si è ricevuto: *Prenderò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore.*[42] Il *calice di salvezza* è l'espressione abitualmente usata per indicare il martirio, come troviamo nel Vangelo. Infatti quando desiderano un onore più grande quelli che vogliono sedere alla destra e alla sinistra nel suo regno, il Signore dice loro: *Potete voi bere il calice che io berrò?*,[43] dicendo calice, [intende] il martirio; ciò risulta chiaro anche da questa frase: *Padre, se è possibile, passi da me questo calice! Però non come voglio io, ma come vuoi tu.*[44] Inoltre

40. Cf *Gv* 3,16; *Ebr* 3,14.
41. *1 Cor* 3,12.
42. *Sal* 116 (115),12-13.
43. *Mt* 20,22; *Mc* 10,38.
44. *Mt* 26,39; cf *Mc* 14,36.

apprendiamo che chi beve quel calice che bevve Gesù, sederà, e regnerà e giudicherà con il re dei regnanti. Questo è il calice della salvezza e chi lo riceve, *invocherà il nome del Signore*[45] e chiunque *invocherà il nome del Signore, sarà salvo.*[46]

### La tranquillità e la pace profonda del martire dopo la lotta
(*Exh. Mart.*, 31)

Non meravigliamoci se una così grande beatitudine dei martiri, che consisterà in una pace profonda, nella tranquillità, nella calma, deve essere preceduta da un periodo che sembra alquanto triste e per così dire, invernale. Infatti, camminando prima nella *via stretta e difficile*[47] d'inverno, ciascuno degli uomini beati dovrà mostrare come ha gestito l'amministrazione di quanto possedeva, affinché alla conclusione si avveri la parola rivolta nel *Cantico dei Cantici* alla promessa sposa che ha passato l'inverno: *Ora il mio diletto mi parla e mi dice: Alzati, vieni, o tu che mi sei vicina, o mia bella, o mia colomba. Perché, ecco, l'inverno è già passato, la pioggia è cessata, se n'è andata.*[48] E voi ricordate ancora che non altrimenti si possono ascoltare queste parole: *L'inverno è passato*, se non dopo avere vigorosamente e fortemente combattuto durante il presente inverno. Dopo che l'inverno è passato e la pioggia è cessata, se n'è andata, i fiori appariranno: *piantati nella casa del Signore, fioriranno negli atri del nostro Dio.*[49]

## d) ORIGENE APOLOGETA

### a) Alcune obiezioni e accuse di Celso

### Secondo Celso, Gesù non sarebbe Dio (*C. Cels.*, 2,9)

Dopo queste affermazioni, il Giudeo[1] continua: «In che modo avremmo noi potuto considerare come dio, colui che, tra le altre cose che gli si rimproverava, non ha provato effettivamente nulla di ciò che aveva promesso, e che, quando noi l'abbiamo accusato, condannato, giudicato degno del supplizio, mentre si nascondeva e cercava di fuggire nel modo più vergognoso, fu catturato, tradito da coloro che egli chiamava suoi discepoli? Eppure, se era dio, non avrebbe dovuto né fuggire né lasciarsi condurre via legato e ancor meno, essere

45. *Gioele* 2,32.
46. *Rom* 10,13.
47 *Mt* 7,14.
48. *Cant* 2,10-12.
49. *Sal* 92 (91),14.
1. Un interlocutore fittizio introdotto da Celso per fare obiezioni alla dottrina cristiana.

abbandonato e tradito da quelli che stavano con lui, che in tutto avevano condiviso le sue cose particolari e che lo ritenevano come maestro, se era considerato Salvatore, Figlio e Messaggero di Dio eccelso». (...)

**Per Celso, la dottrina della risurrezione è assurda** (*C. Cels.*, 5,14)

Ecco ciò che dice [Celso]: «Un'altra stoltezza di costoro [ = i cristiani] è pensare che quando Dio, come un cuoco, attizzerà le fiamme, ogni altra razza sarà bruciata ed essi soli sopravvivranno e non solo i viventi in quel momento, ma anche quelli morti da lungo tempo, che risorgeranno dalla terra con la stessa carne che avevano una volta. Addirittura una speranza degna dei vermi! Infatti quale anima umana rimpiangerebbe ancora un corpo putrefatto? Il fatto che questa dottrina non sia condivisa da alcuni tra voi [Giudei] e tra i Cristiani[2] mostra quanto sia estremamente empia, ripugnante e insieme impossibile: infatti quale corpo completamente imputridito potrebbe ritornare alla sua natura originaria e a quella struttura che possedeva prima di essere dissolta? Non avendo nulla da rispondere, essi ricorrono alla più assurda scappatoia: cioè che tutto è possibile a Dio! Ma Dio non può certo compiere azioni vergognose né vuole nulla di contrario alla natura! Se tu desiderassi qualcosa di abominevole nella tua perversità, Dio non potrebbe esaudirla, e neppure devi credere senz'altro che si avvererà. Perché Dio non è l'autore del desiderio peccaminoso né del disordine traviante, ma della natura retta e giusta. All'anima egli può ben concedere una vita eterna; ma, come dice Eraclito: *I cadaveri sono da buttare via più del letame.*[3] Dunque, una carne umana, piena di cose che non sarebbe conveniente menzionare, Dio non vorrà né potrà rendere immortale, contro ogni ragione. Egli infatti è ragione di tutto ciò che esiste, quindi non può fare nulla di contrario né alla ragione né a se stesso.

**Secondo Celso, i cristiani sono gente illetterata e sempliciotta** (*C. Cels.*, 3,55)

(...) Vediamo nelle case private cardatori di lana, ciabattini, lavandai, le persone più illetterate e più rozze, che non oserebbero aprir bocca davanti a padroni più anziani e più avveduti; ma quando riescono a

2. Tra i Giudei la dottrina della resurrezione era negata dai Sadducei (cf *Mt* 22,23), e fra i cristiani dagli Gnostici (cf presso IRENEO, *A. H.*, 5,3,2-3). Già precedentemente era stata messa in dubbio da alcuni cristiani di Corinto, rimproverati per questo da Paolo (cf *1 Cor* 15,12).

3. ERACLITO, *fragm.*, 31 B 96 DIELS-KRANZ I, p. 172.

prendere in disparte ragazzi e insieme ad essi donnicciole ignoranti, allora propalano sentenze stupefacenti come: non bisogna dare ascolto al padre e ai maestri, ma credere soltanto ad essi, gli altri non sono che cialtroni, rimbambiti, ignoranti del vero bene, incapaci di metterlo in pratica, ingolfati nelle loro vuote stupidaggini, mentre solo essi sanno come si deve vivere, e se i ragazzi obbediranno a loro, saranno lieti e renderanno felice la casa.

Però, mentre stanno parlando, se vedono sopraggiungere uno dei maestri di scuola o persone assennate, o il padre stesso, i più timidi se la squagliano tremando, i più sfacciati eccitano i ragazzi a ribellarsi e bisbigliano all'orecchio che, in presenza del padre e dei maestri, essi né vogliono né possono spiegare nulla di buono ai ragazzi, per evitare la stoltezza e la grossolanità di queste persone, completamente corrotte, sprofondate nel vizio e che li farebbero castigare. Se vogliono [imparare], lascino da parte il padre e i maestri e si rechino con le donnicciole e i piccoli compagni di gioco nella capanna del cardatore, nella botteguccia del calzolaio o nella lavanderia, per raggiungere la perfezione. E con questi discorsi, persuadono la gente!

### b) **Alcune risposte e difese di Origene**

**Dio concede efficacia alla parola dei cristiani** (*C. Cels.*, 6,2)

(...) La divina Parola dice che non è sufficiente fare delle affermazioni, sia pure in se stesse vere e credibilissime, per toccare un'anima umana, senza una qualche potenza concessa da Dio a colui che parla e senza una grazia che fiorisca nelle sue parole: e non senza l'aiuto di Dio, essa si trova in coloro che parlano in modo efficace. Appunto in tal senso si esprime il profeta nel Salmo sessantasettesimo: *Il Signore darà la sua parola a coloro che predicano con grande potenza.*[4] Ora, supponendo che in certi punti le dottrine siano identiche per i Greci e per quelli che [predicano le verità] derivanti dalla nostra rivelazione [divina], certamente esse non hanno la stessa forza per attirare le anime e indurle a conformarvisi. Ecco il motivo per cui i discepoli di Gesù, persone ignoranti di fronte alla cultura greca, hanno percorso molte regioni della terra, influenzando gli uditori, in base al merito di ciascuno, secondo il volere del Lógos; e gli uditori, proporzionatamente alla inclinazione del loro libero arbitrio ad accettare il bene, divennero molto migliori.

4. *Sal* 68 (67),12.

**Benefici del cristianesimo** (*C. Cels.*, 1,67)

(...) Noi dunque affermiamo che tutto il mondo abitato testimonia l'opera di Gesù, là ove si trovano, grazie a Gesù, le chiese di Dio, [formate] da persone convertitesi da innumerevoli peccati. Inoltre il nome di Gesù allontana dagli uomini i turbamenti della mente, i demoni, e, ancor oggi, le malattie; produce una meravigliosa dolcezza, tranquillità d'animo, sentimenti di umanità, bontà, mitezza in coloro che non fingono [di accettare] per comodità di vita o per altre necessità umane, ma accettano sinceramente la dottrina su Dio, sul Cristo e sul futuro giudizio.

**Tutto è stato creato per l'uomo (antropocentrismo origeniano)** (*C. Cels.*, 4,99)

(...) Io ritengo di aver dimostrato con le argomentazioni sopraesposte, come tutte le cose siano state fatte per l'uomo e per tutte le creature razionali: infatti è principalmente per l'animale razionale che sono state create tutte le cose. Celso da parte sua dirà che, come non lo sono state per l'uomo, così neppure per il leone o per gli altri animali che egli menziona. Noi invece diremo: il Creatore ha fatto queste cose non per il leone, né per l'aquila, né per il delfino, ma tutte per l'animale razionale, affinché «questo cosmo si realizzi come un'opera di Dio completa e perfetta in ogni sua parte». In verità anche noi siamo d'accordo su questa affermazione, come ben detta. Ma Dio non si prende cura, come ritiene Celso, soltanto di tutto l'insieme, ma, oltre che dell'insieme, di ciascun essere razionale in particolare. E giammai la Provvidenza abbandonerà l'insieme: e qualora una parte dell'insieme si deteriori a causa dell'essere razionale che pecca, Dio provvede a purificarlo e, dopo un certo tempo, a ricondurre verso di sé l'insieme.

Inoltre Egli non si irrita contro le scimmie, né contro i topi, invece fa subire un giudizio e un castigo agli uomini, allorquando trasgrediscono le tendenze naturali; ad essi commina minacce per mezzo dei profeti e del Salvatore, che ha dimorato tra noi per il bene di tutto il genere umano, affinché quelli che intendono le minacce, si convertano e invece quelli che trascurano le esortazioni alla conversione, subiscano le punizioni meritate. Ed è giusto che Dio, nella sua volontà di provvedere al bene di tutto l'universo, le infligga a coloro che hanno bisogno di un siffatta e così severa cura e correzione. (...)

**I cristiani di fronte alle autorità** (*C. Cels.*, 8,65)

Da parte nostra certamente si deve disprezzare il favore degli uomini e dei re, non soltanto qualora lo ottenessimo per mezzo di omicidi, dissolutezze e azioni criminose, ma anche per mezzo dell'empietà verso il Dio dell'universo, o per mezzo di un linguaggio servile e volgare, estraneo a uomini coraggiosi e magnanimi, che vogliono unire alle altre virtù, come la più grande di tutte, la fermezza. E pertanto su questo punto noi non facciamo nulla che sia contrario alla legge e al Lógos di Dio: noi non «siamo arrivati ad una pazzia o ad una precipitazione tali da suscitare contro di noi la collera dell'imperatore o del principe, affrontando maltrattamenti, supplizi o anche la morte». Infatti abbiamo letto la norma: *Ogni persona sia sottoposta alle autorità che esercitano il potere. Poiché non vi è autorità se non da Dio, e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Cosicché coloro che si oppongono all'autorità, si oppongono all'ordine stabilito da Dio.*[5] (...)

**I cristiani collaborano al bene della patria** (*C. Cels.*, 8,74-75)

74. Se poi Celso vuole che noi militiamo anche in qualità di strateghi per la patria, sappia che noi facciamo pure questo, ma non per essere visti dagli uomini e ricevere da essi una futile gloria, compiendo queste imprese. Le nostre preghiere infatti sono fatte nel segreto, nell'intimo dell'anima, e si elevano come quelle dei sacerdoti per la salvezza dei nostri compatrioti. I cristiani recano benefici alla patria più degli altri uomini, educando i loro concittadini, insegnando la pietà verso Dio, custode della città, facendo salire verso una città divina e celeste coloro che sono vissuti onestamente nelle più piccole città. A costoro si potrebbe dire: in una piccolissima città *sei stato fedele*,[6] ebbene arriva ora in quella grande, ove *Dio si alza nell'assemblea degli dèi e, in mezzo, giudica gli dèi*,[7] e mettiti nel loro numero, se non vuoi più morire come un uomo né cadere *come uno dei regnanti*.[8]

75. (...) I cristiani (...) dirigono sia secondo la necessità che secondo la giustizia; si prendono cura di tutti: di quelli che sono dentro [la Chiesa], affinché vivano ogni giorno meglio, di quelli che sembrano esserne fuori, affinché s'impegnino nelle parole e nelle azioni sacrosante della pietà, affinché in tal modo, adorando veramente Dio

5. *Rom* 13,1-2.
6. *Lc* 16,10; 19,17.
7. *Sal* 82 (81),1.
8. *Sal* 82 (81),7.

ed educando alla fede quanti più possibile, essi siano impregnati del Lógos di Dio e della legge divina e siano uniti al Dio supremo, per mezzo di Colui che, Figlio di Dio, Lógos, Sapienza, Verità, Giustizia, unisce a sé chiunque si studi di vivere in tutto secondo Dio.

## NOTA: Origenismo e controversie origeniste

Il pensiero di Origene, così ricco e poliedrico nella sua espressione, proposto spesse volte a modo di "esercizio" e non di "definizione", fu soggetto a fraintendimenti e a malintesi. Le stesse sue opere, così vaste, conosciute, e diffuse potevano darne l'occasione, se certe idee venivano assolutizzate e avulse dal contesto e dalla mentalità.

Indichiamo dapprima alcuni elementi che hanno caratterizzato l'origenismo, cioè quell'insieme di dottrine che traevano la loro origine remota e la loro ispirazione sopratutto dal *Perì Archôn*, però senza quell'equilibrio, quelle sfumature, quella problematicità, che avevano contraddistinto il grande Maestro alessandrino. Tali posizioni speculative, private del loro carattere di ipoteticità, vennero presentate come tesi e sistematizzate nel corso dei secoli IV e V. Poi accenneremo alle principali fasi delle controversie origeniste.[1]

### a) Elementi dell'origenismo

Schematicamente, i principali elementi sarebbero i seguenti:
1. Subordinazionismo trinitario: inferiorità del Figlio nei confronti del Padre, e dello Spirito Santo nei confronti del Figlio.
2. Preesistenza delle anime e loro inserzione nei corpi.
3. Apocatastasi di tutte le creature (compreso il demonio) e loro reintegrazione finale in Cristo.
4. Eccessivo allegorismo, a danno dell'interpretazione letterale.

### b) Varie fasi delle controversie origeniane

1. La prima fase si può identificare con le speculazioni stesse di Origene, in particolare nel *Perì Archôn*: esse saranno sfruttate posteriormente da seguaci e avversari, ma senza quell'equilibrio e richiamo a tesi e antitesi presenti in Origene stesso.

1. Per questa trattazione sintetica riprendo in particolare le idee esposte da CROUZEL H., *Origene e l'origenismo*, in "Augustinianum" 26 (1986) 295-303 e ID., s. v. *Origenismo*, in DPAC II, 2533-2538.

2. La seconda fase è l'origenismo dei primi detrattori agli inizi del IV sec. (tra cui Metodio di Olimpo, Pietro di Alessandria, Eustazio di Antiochia; ad essi risponde Panfilo con la sua *Apologia*). Si rimprovera ad Origene la teoria della preesistenza delle anime e dell'apocatastasi e si fraintende la dottrina del corpo risorto e della creazione eterna.

3. La terza fase è l'origenismo dei monaci egiziani e palestinesi della seconda metà del IV sec., come risulta dai *Kephalaia Gnostica* e dalla *Lettera a Melania* di Evagrio Pontico. Questo scrittore costruì, per così dire, un "sistema" lasciando ai margini le tensioni interne del pensiero di Origene e sopprimendo gran parte della sua dottrina, tanto che questa — spesso così maldestramente costruita — poteva apparire eretica.

4. La quarta fase è l'origenismo supposto dagli antiorigenisti del IV sec., protagonisti della cosiddetta prima controversia origenista: da una parte Epifanio, Girolamo, Teofilo di Alessandria; dall'altra, a difesa di Origene, Giovanni di Gerusalemme e Rufino di Concordia (Aquileia). I primi, senza dedicarsi ad uno studio approfondito dell'opera origeniana nel suo insieme, senza cogliere il cambiamento di mentalità e di vocabolario filosofico-teologico dal III al IV/V sec., accusano Origene partendo dalle eresie del loro tempo, specialmente dall'arianesimo, e gli imputano errate dottrine (sulla Trinità, sulla risurrezione, sull'allegorismo biblico...). Le condanne di Teofilo ad Alessandria e, forse, di Papa Anastasio a Roma nei confronti di Origene segnano il culmine di questa dolorosa controversia, in cui, al di là dei presunti "errori" del grande Maestro alessandrino, si intrecciano varie motivazioni.[2]

5. La quinta fase è quella dei monaci origenisti della prima metà del VI sec., che vivevano nei conventi posti sotto l'autorità di s. Saba: quelli della Grande Laura e della Nuova Laura. Esasperando quella certa forma "scolastica", che Evagrio aveva dato alle opere origeniane, l'ala estremista di questi monaci, detti "isocristi",[3] propugna un panteismo radicale, un assorbimento nella completa unità con Dio. Tali idee furono espresse nel *Libro di san Ieroteo* del monaco siriaco Stefano Bar Sudaili.

6. La sesta fase è quell'origenismo fatto condannare da Giustiniano con due interventi nel 543 e nel 553, a Costantinopoli.

2. Essi sono sinteticamente addotti e spiegati da SIMONETTI M., *La controversia origeniana: caratteri e significato*, in "Augustinianum" 26 (1986) 16-18 (per una più ampia visione su tutta la controversia dagli inizi al sec. VI, cf tutto l'art. pp. 7-31). Per Teofilo vi era la necessità di affermare la sua autorità sui monaci del deserto, di tendenza origenista; Girolamo voleva evitare altri capi d'accusa per non compromettere il suo ruolo di padre spirituale di nobili e soprattutto nobildonne romane; per Epifanio si trattava di odio contro l'"intellettualismo" origeniano, un «incubo da esorcizzare» (p. 18). Su quest'ultimo autore cf anche RIGGI C., *Origene e origenisti secondo Epifanio (Haer. 64)*, in "Augustinianum" 26 (1986) 115-142.

3. Furono detti "isocristi" perché ritenevano che sia all'inizio sia alla fine tutte le intelligenze sarebbero state "uguali" (*ísoi*) a Cristo. L'ala moderata era quella dei "protoctisti", perché pensavano il Cristo come la "prima delle creature", e dagli avversari erano definiti anche "tetraditi", perché accusati di trasformare la Trinità in tetrade, introducendovi come "quarta" ipostasi il Cristo-uomo.

Il primo ci è conservato da un'insieme di scritti (*Ep. ad Menam* oppure *Liber adversus Origenem*, seguito da estratti del *P. A.*, e da nove anatematismi) che furono approvati dal sinodo "domestico" (*endemoûsa*) e presentato per la firma al papa e ai quattro patriarchi (non si sa se abbiano accolto l'istanza o meno). Comunque essi contengono gravi fraintendimenti e grossolani errori circa il pensiero origeniano e prendono di mira gli "isocristi" del tempo.

Il secondo intervento si verificò in occasione del 5° Concilio Ecumenico del 553 e ci è noto attraverso vari documenti. La *Lettera al Santo Sinodo* e i 15 *anatematismi*, discussi con ogni probabilità prima dell'apertura del Concilio, non figurano fra gli atti ufficiali di questa assise ecumenica. Essi colpiscono direttamente gli "isocristi" e solo indirettamente Origene, in quanto ne fu ritenuto l'ispiratore. Gli anatematismi poi riproducono brani dei *Kephalaia Gnostica* di Evagrio Pontico. Gli atti ufficiali contengono il nome di Origene nella lista degli eretici al canone 11 degli anatematismi contro i "Tre Capitoli", ma questa stessa lista compare, senza il nome di Origene nella *Homonoia* dell'imperatore, che era l'abbozzo degli anatematismi: indizio che il nome del grande Alessandrino è stato aggiunto posteriormente, forse in seguito alle discussioni sugli origenisti "isocristi", discussioni che avevano preceduto l'apertura ufficiale del Concilio. I documenti che saranno poi approvati da Papa Vigilio, dopo la chiusura del Concilio — imposto dall'imperatore contro la volontà del Papa — non parlano di Origene. Menzionandolo, si voleva colpire gli "isocristi" Come si può dunque spiegare: *(a)* la presenza del suo nome in una lista di eretici, *(b)* quale fu il senso della condanna e *(c)*) quali le conseguenze?

*(a)* Il nome di Origene figura nella lista degli eretici in quanto simbolo e portabandiera degli origenisti "isocristi", quelli che veramente il Concilio intendeva condannare: dunque il nostro Alessandrino in realtà non fu anatematizzato come eretico.

*(b)* può darsi che i Padri conciliari, secondo la comprensione che essi hanno avuto degli scritti di Origene, abbiano trovato degli errori (senza precisare quali essi siano), non leggendo l'intera opera, ma solo parti o frammenti di essa, o avulsi dal contesto o irrigiditi in posizioni preconcette, senza che fossero presentate altre alternative, o sovente perché a lui falsamente attribuiti (mentre in realtà erano di Evagrio o degli "isocristi"). A ciò si aggiunga che, a causa delle dicerie sparse da Epifanio su una presunta apostasia di Origene (cf *Panarion*, 64,1-3), i Padri potevano essere persuasi di una sua formale eresia, ma in questo caso si errava "a motivo di falsi testimoni" [4]

4. Come afferma S. Tommaso, la Chiesa non può sbagliare su ciò che riguarda la fede («*certum est quod iudicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est*») invece, «*in aliis vero sententiis quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus vel de huiusmodi, possibile est iudicium Ecclesiae errare propter falsos testes*» (*Quodlibetum IX, quaestio VII, art. XVI*, in *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*. Vol. V, Torino, ed. Marietti 1931, p. 201). Perciò, conclude il Crouzel nell'art. cit. *Origene e l'origenismo*, p. 302: «che Origene fosse stato un eretico non è una questione di fede necessaria alla salvezza, ma un fatto, forse il "crimine" d'eresia, sul quale è possibile *iudicium Ecclesiae errare propter falsos testes*».

(c) Le conseguenze maggiori della condanna furono la perdita di gran parte delle opere origeniane nella lingua originale e la difficoltà per i secoli successivi di comprendere l'esatto pensiero del geniale Maestro alessandrino. Inoltre fu ostacolato l'irraggiamento diretto delle sue idee nel mondo bizantino, anche se, indirettamente, attraverso i Padri del IV sec. che a lui si sono ispirati, la sua teologia ha segnato profondamente la tradizione cristiana.

## BIBLIOGRAFIA [5]

Cf CPG I, 1410-1525; DPAC II, 2517-2532: s. v. (CROUZEL H.); QUASTEN, I, 314-368.

### Repertori bibliografici

Una bibliografia pressoché completa (fino al 1980) si trova in CROUZEL H., *Bibliographie critique d'Origène* ( = IPat 8), Steenbrugge - La Haye 1971, con un *Supplément* I ( = IPat 8A), ivi 1982. Cf anche la presentazione di opere riguardanti Origene nella *Chronique origénienne* del "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" a partire dal n° 68 (1967)ss.
Cf inoltre FARINA R., *Bibliografia origeniana*, in "Salesianum" 32 (1970) 619-702; CROUZEL H., *The Literature on Origen 1970-1988*, in "Theological Studies" 49 (1988) 499-516.

### Principali edizioni

a) *Opera Omnia* in: PG 11-17; GCS, *Origenes Werke* 1-12,2 (ed. critica di quasi tutte le opere origeniane).

b) Opere singole in *SC* (edizione col testo originale e traduzione francese): in ordine alfabetico:
*Commentaire sur le Cantiques des Cantiques*, edd. BRESARD L. - CROUZEL H. - BORRET M., *Livres* I-II: 275 (1991); III-IV (1992). *Commentaire sur s. Jean*, ed. BLANC C., *livres* I-V: 120 (1966), VI-X: 157 (1970), XIII: 222 (1975), XIX-XX: 290 (1982). XXVIII-XXXII: 385 (1992) *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, ed. GIROD R., *livres* X-XI: 162 (1970). *Contre Celse*, ed. BORRET M.: 132 (1967), 136 (1968), 147 (1969), 150 (1969), 227 (1976). *Entretien avec Héraclide*, ed. SCHERER J.: 67 (1960). *Homélies sur Ézéchiel*, ed. BORRET M.: 352 (1989). *Homélies sur la Genèse*, edd. De LUBAC H. - DOUTRELAU L.: 7bis (1985, rist. 3ª ed.). *Homélies sur l'Exode*, ed. BORRET M.: 321 (1985). *Homélies sur les Juges*, edd. MESSIÉ P. NEYRAND L. BORRET M.: 389 (1993). *Homélies sur le Lévitique*, ed. BORRET M.: 286-287 (1981). *Homélies sur les Nombres*, ed. MÉHAT A.: 29 (1951), [in preparazione una 2ª ed.]. *Homélies sur Josué*, ed. JAUBERT A.: 71 (1960). *Homélies sur Samuel*, ed. NAUTIN P.: 328 (1986). *Homélies sur le Cantique*, ed. ROUSSEAU O.: 37bis (1966, 2ª ed. corretta). *Homélies sur Jérémie*, edd. NAUTIN P. - HUSSON P.: 232 e 238 (1976 e 1977). *Homélies sur saint Luc*, edd. CROUZEL H. - FOURNIER F. PÉRICHON P.: 87 (1962). *Lettre d'Origène à Grégoire*, ed. CROUZEL H.: 148, pp. 186-194 (1969). *Philocalie 1-20 et Lettre à Africanus*, edd. HARL M. De LANGE N.: 302 (1983). *Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre)*, ed. JUNOD É.: 226 (1976). *Traité des Principes*, edd. CROUZEL H. - SIMONETTI M.: 252-253 (1978), 268-269 (1980), 312 (1984).

5. Segnalo le edizioni fondamentali, le traduzioni più recenti e alcuni studi significativi per alcuni aspetti. Per ulteriori segnalazioni cf i repertori bibliografici.

c) Edizioni di altre opere, fuori delle suddette collane (segnalo le principali): CROUZEL H., *A Letter from Origen "to Friends in Alexandria"* ( = OrChrA 195), Roma 1973, 135-150; GUÉRAUD O.-NAUTIN P., *Origène. Sur la Pâque* ( = Christianisme 2), Paris 1979; JENKINS C., *The Origen citations in Cramer's catena on I Corinthians*, in "JThS" 6 (1904) 113-116; 9 (1908) 231-247; 353-372; 500-514; 10 (1909) 29-51; PRINZIVALLI E., *Origene. Omelie sui Salmi (Homiliae in Psalmos XXXVI-XXXVII-XXXVIII)* ( = BPat 18), Firenze 1991; ROBINSON J. A., *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893; SCHERER J., *Le commentaire d'Origène sur Rom. III,5-V,7 d'après les extraits du papyrus n° 88748 du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus graecus 762*, Le Caire 1957. SIEBEN H.-J., *Origenes. In Lucam Homiliae / Homilien zum Lukasevangelium* ( = Fontes christiani 4/1-2), Freiburg 1992. Cf anche MORIN G., S. *Hieronymi Presbyteri Tractatus siue Homiliae in Psalmos*, in CChr.SL 78 (1958) 3-352 [secondo alcuni studiosi Girolamo avrebbe tradotto e adattato in latino tali omelie origeniane: cf PERI V., *Omelie origeniane sui Salmi.* Contributo all'identificazione del testo latino ( = StT 289), Città del Vaticano 1980].

## Traduzioni italiane (più recenti, in ordine alfabetico)

*Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di SIMONETTI M. ( = CTP 1), Roma 1976. *Commento al Vangelo di S. Giovanni di Origene*, a cura di CORSINI E. ( = Classici della Filosofia 3), Torino 1968. *Commento al Vangelo di Luca di Origene*, a cura di ALIQUÒ S.-FAILLA C., Roma 1969, rist. 1974. *Commento alla lettera ai Romani*, 2 voll., a cura di COCCHINI F. ( = Ascolta Israele 2 e 3), Casale 1985-1986. *Contro Celso di Origene*, a cura di COLONNA A. ( = ClRel), Torino 1971. *Disputa con Eraclide*, a cura di GENTILI G. ( = CPat8), Alba 1971. *Esortazione al martirio*, a cura di NOCE C. ( = Studia Urbaniana 27), Roma 1985. *Esortazione al martirio e Omelie sul Cantico dei Cantici*, a cura di ANTONIONO N. ( = Testi di spiritualità), Milano 1985. *La maga di Endor*, a cura di SIMONETTI M. ( = BPat 15), Firenze 1989, pp. 44-93 [testo, tr. it. e commento]. *Omelie sul Cantico dei cantici*, a cura di DANIELI M. I. ( = CTP 83), Roma 1990. *Omelie su Ezechiele*, a cura di ANTONIONO N. ( = CTP 68), Roma 1987. *Omelie sulla Genesi*, a cura di DANIELI M. I. ( = CTP 14), Roma 1978. *Omelie sulla Genesi e sull'Esodo*, a cura di GENTILI G. ( = CPat 54), Roma 1976. *Omelie sull'Esodo*, a cura di DANIELI M. I. ( = CTP 27), Roma 1981. *Omelie sul Levitico* a cura di DANIELI M. I. ( = CTP 51), Roma 1985. *Omelie sui Numeri*, a cura di DANIELI M. I. ( = CTP 76), Roma 1988. *Omelie su Giosuè*, a cura di SCOGNAMIGLIO R. e DANIELI M. I. ( = CTP 108), Roma 1993. *Omelie sui Giudici*, a cura di DANIELI M. I. ( = CTP 101), Roma 1992. *Omelie sui salmi...*, a cura di PRINZIVALLI E., o. c. *I Principi di Origene*, a cura di SIMONETTI M. ( = ClRel), Torino 1968. *I Principi. Contra Celsum e altri scritti filosofici (passi scelti)*, a cura di SIMONETTI M. (Classici della filosofia cristiana), Firenze 1975. *La preghiera*, a cura di DEL TON G., Roma 1974 (altra ed.: Trento 1984). *Sulla Pasqua. Il papiro di Tura*, a cura di SGHERRI G. ( = LCPM.A 6), Milano 1989.

## Traduzioni di alcune opere origeniane in altre lingue moderne

In inglese: CHADWICK H., *Origen: Contra Celsum*, Cambridge 1953. In francese: tutti i testi origeniani pubblicati nella collana SC; e inoltre: HARL M.- DORIVAL G.- LE BOLLUEC A., *Origène: Traité des Principes (Peri Archôn)*, Paris 1976. In tedesco: GORGEMANNS H. - KARPP H., *Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien* ( = Texte zur Forschung), Darmstadt 1976; VOGT H. J., *Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus* ( = Bibliothek der Griechischen Literature 18.20), Erster Teil, Stuttgart 1983; Zweiter Teil, 1990. In spagnolo: RUIZ BUENO D., *Origenes, Contra Celso* ( = BAC 271), Madrid 1967.

## Strumenti di lavoro

Per un elenco delle citazioni e allusioni bibliche nelle opere origeniane cf ALLENBACH J. et alii, *Biblia Patristica*, vol. III: *Origène*, Paris 1980.

Gli Atti dei colloqui internazionali su Origene: CROUZEL H. - LOMIENTO G. - RIUS CAMPS J. (edd.), *Origeniana*. Premier colloque international des études origéniennes, Montserrat 18-21 sept. 1973 (= QVetChr 12), Bari 1975; CROUZEL H. - QUACQUARELLI A. (edd.), *Origeniana secunda*. Second colloque international des études origéniennes, Bari 20-23 sept. 1977 (= QVetChr 15), Roma 1980; CROUZEL H. - HANSON R. (edd.) *Origeniana tertia*. The third International Colloquium for Origen Studies, Manchester 7-11 Sept. 1981, Roma 1985; LIES L. (ed.), *Origeniana quarta*. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongressess, Innsbruck 2-6 sept. 1983 (= IThST 19), Innsbruck 1987. DALY R. (ed.), *Origeniana quinta*. Papers of the 5th International Congress, Boston College 14-18 August 1989, Leuven 1992. In corso di pubblicazione: *Origeniana Sexta*. Atti del VI Convegno origeniano tenuto a Chantilly, 30 agosto-3 settembre 1993.

AA.VV., *Arché e Télos*. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del colloquio, Milano 17-19 maggio 1979, a cura di BIANCHI U. - CROUZEL H. (StPatrMed 12), Milano 1981; ALCAIN J. A., *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes* (Theologia Deusto 4), Bilbao 1973; ANDRESEN C., *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (= AKG 30), Berlin 1955; BERTRAND F., *Mystique de Jésus chez Origène* (= Th 23), Paris 1951; CADIOU R., *La jeunesse d'Origène: Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III^e^ siècle*, Paris 1935; CHÊNEVERT J., *L'Église dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles 1969; CORNÉLIS H.-M., *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, Paris 1959, pubblicato anche in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 43 (1959) 32-80; 201-247; CROUZEL H., *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, in "Revue d'Ascétique et de Mystique" 31 (1955) 364-385; ID., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, in "BLE" 81 (1980) 175-200;241-266; ID., *Mort et immortalité selon Origène*, in "BLE" 79 (1978) 19-30; 81-96; 181-196; ID., *Origène* (= Le Sycomore), Paris 1985, tr. it. *Origene*, Roma 1986; ID., art. *Origène* in *DSp* 11 (Paris 1982) 934-961; ID., *Origène et la philosophie* (= Th 52), Paris 1962; ID., *Origène et la "Connaissance mystique"* (= MLes 56), Toulouse 1961; ID., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (= Th 34), Paris 1956; ID., *Virginité et mariage selon Origène* (= MLes 58), Bruges/Paris 1963; Dal COVOLO E., *Appunti di escatologia origeniana con particolare riferimento alla morte e al martirio*, in "Salesianum" 51 (1989) 769-784; DANIÉLOU J., *Origène* (= Le genie du christianisme), Paris 1948; DUPUIS J., *L'esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène* (= MLes 62), Bruges/Paris 1967; EICHINGER M., *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie* (Wiener Beiträge zur Theologie 23), Wien 1969; De FAYE E., *Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, vol.1-3, Paris 1923-1928; GÖGLER R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963; GRUBER G., *ZΩH. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (= MThSt II,23), München 1962; HANSON R. P. C., *Allegory and Event. A Study of the Sources and Signification of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959; HARL M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (= PatSorb 2), Paris 1958; De LANGE N.R., *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in third-century Palestine*, Cambridge 1976; LE BOLLUEC A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e^-III^e^ siècles*. Tome II: *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris 1985; LIES L., *Wort und Eucharestie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses* (IThSt 1), Innsbruck 1978; De LUBAC H., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'apres Origène* (Th 16), Paris 1950, tr. it. *Storia e spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene* (= La Parola di Dio 5), Roma 1971; MONACI CASTAGNO A., *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987; MOSETTO F., *I miracoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origene* (= BScRel 76), Roma 1986; NAUTIN P., *Origène. Sa vie et son oeuvre* (= Christianisme antique 1), Paris 1977; NEMESHEGYI P., *La paternité de Dieu chez Origène* (= BibTh IV,2), Paris/Tournai 1960; PAZZINI D., *In principio era il Logos. Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Brescia 1983; PELLEGRINO M., *Cristo e il martire nel pensiero di Origene*, in

"Divinitas" 3 (1959) 144-170; PERRONE L. (ed.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e problema del libero arbitrio*, Genova 1992; PICHLER K., *Streit um das Christentum. Der Angriff der Kelsos und die Antwort des Origenes* (Regensburger Studien zur Theologie 23), Frankfurt M./Bern 1980; PIERRE M.-J., *L'âme dans l'anthropologie d'Origène*, in "Proche Orient Chrétien" 34 (1984) 21-65; PIETRAS H., *L'amore in Origene* (= SEA 28), Roma 1988; POFFET J.-M., *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains* (= Paradosis 28), Fribourg [Suisse] 1985; RAHNER K., *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, in "Recherches de Science Religieuse" 37 (1950) 47-97; 252-286; 422-456; RIUS-CAMPS J., *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (= OrChrA 188), Roma 1970; SFAMENI GASPARRO G., *Origene. Studi di antropologia e storia della tradizione* (= Nuovi Saggi 90), Roma 1984; SGHERRI G., *Chiesa e sinagoga nelle opere di Origene* (StPatMed 13), Milano 1982; SIMONETTI M., *Eracleone e Origene*, in "VetChr" 3 (1966) 111-141; 4 (1967) 23-64; ID., *Note sulla teologia trinitaria di Origene*, in "VetChr" 8 (1971) 273-307; ID., art. *Origene*, in AA.VV., *La mistica*, vol. I, a cura di ANCILLI E.- PAPAROZZI M., Roma 1984, 257-280; STELZENBERGER J., *Syneidesis bei Origenes*. Studie zur Geschichte der Moraltheologie, Paderborn 1963; TORJESEN K.H., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (PTS 28), Berlin/New York 1986; TRIGG J.W., *Origen. The Bible and Philosophy in the third-century Church*, Atlanta 1983; VAGAGGINI C., *Maria nelle opere di Origene* (OrChrA 131), Roma 1942.; VÍTORES A., *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según el "De resurrectione" de Metodio de Olimpo* (SBFAn 18), Jerusalem 1981; VOGT H. J., *Das Kirchenverständnis des Origenes* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 4), Koln 1974; VÖLKER W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (BHTh 7), Tübingen 1930, rist. Liechtenstein 1966.

## Studi sull'origenismo

AA.VV., *L'origenismo: polemiche intorno a Origene*. XIV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 9-11/V/1985, pubblicato nel fascicolo 1-2 della rivista "Augustinianum" 26 (1986); cf anche vari articoli in LIES L. (ed.), *Origeniana quarta*. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress, Innsbruck 2-6 september 1985 (= IThSt 19), Innsbruck /Wien 1987.

BIENERT W.A., *Dionysius von Alexandrien: Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* (PTS 21), Berlin 1978; CLARK E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992; CROUZEL H., art. *Origenismo*, in DPAC II (1984) 2533-2538; DIEKAMP F., *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 1899; DUVAL Y.-M., *Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 65 (1970) 353-374; FISCHER J.A., *Die alexandrinischen Synoden gegen Origenes*, in "Ostkirchliche Studien" 28 (1979) 3-16; FRITZ G., s. v. *Origénisme*, in *DThC* XI, 2 (1932) 1565-1588; GUILLAUMONT A., *Les "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* (PatSor 5), Paris 1962; VILLAIN M., *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène*, in "Recherches de Science Religieuse" 27 (1937) 5-37; 165-195.

# INDICE BIBLICO[1]



1. Il segno + indica che il testo è citato due o più volte nella stessa pagina.

# INDICE DEI PERSONAGGI STORICI E DEGLI AUTORI ANTICHI[1]



1. Sono elencati i personaggi storici (esclusi quelli biblici) e gli autori, le cui opere (e le citazioni) sono espressamente ricordate nell'antologia. Il segno + indica che l'autore è nominato due o più volte nella stessa pagina. Riguardo agli autori, la lettera n (= nota) dopo il numero, indica che l'autore è nominato soltanto nella nota. Se la n è preceduta da un ° significa che il nome si trova ripetuto nella nota della stessa pagina citata immediatamente prima. Sotto il nome dell'autore si collegano anche i rispettivi aggettivi (es. Aristotele / aristotelico; Platone / platonico).

# INDICE DEGLI AUTORI MEDIEVALI E MODERNI[1]



1 Non sono elencati gli autori nominati nelle *Indicazioni bibliografiche* (pp. V-XL). Il segno + indica che l'autore è nominato due o più volte nella stessa pagina. La lettera n ( = nota) dopo il numero, indica che l'autore è nominato soltanto nella nota. Se la n è preceduta da un ° significa che il nome si trova ripetuto nella nota della stessa pagina citata immediatamente prima.

* È previsto anche un indice analitico nell'ultimo volume.

# ELENCO DEI COLLABORATORI

* Abbreviazione:
BOSIO, *Iniziazione* = BOSIO Guido, *Iniziazione ai Padri*. Vol. 1, SEI, Torino $1965^2$.

AZZALI BERNARDELLI Giovanna: pp. 80-174: presentazione e testi riguardanti Tertulliano. La bibliografia alle pp. 174-176.

BOSIO Guido: il suo libro «*Iniziazione*» è stato il testo base revisionato, aggiornato e ampliato, per le parti indicate nella presente edizione. Inoltre pp. 1-2: il testo riguardante «I primi maestri del pensiero cristiano», dal suo precedente volume *Iniziazione*; pp. 70-78: traduzione e note riguardanti Marco Minucio Felice, *Octavius*, dal suo precedente volume *Iniziazione*.

Dal COVOLO Enrico: Coautore e revisore della presente collana «Strumenti».

GREGO Igino: pp. 3-14: presentazione di S. Ireneo; pp. 15-40: revisione e ampliamento dei testi e delle note riguardanti le opere di Ireneo dal volume di BOSIO, *Iniziazione*; pp. 65-70: presentazione di Marco Minucio Felice; pp. 219-232: presentazione e testi riguardanti Novaziano. La bibliografia alle pp. 40-41. 79. 233.

LETTIERI Gaetano: pp. 177-197: presentazione di S. Cipriano; pp. 198-217: revisione dei testi e delle note riguardanti le opere di S. Cipriano dal volume di BOSIO, *Iniziazione*. La bibliografia alla p. 218.

LILLA Salvatore: pp. 237-257: presentazione di Clemente Alessandrino; pp. 257-287: revisione, aggiornamento e ampliamento dei testi e delle note riguardanti Clemente Alessandrino, dal volume di BOSIO, *Iniziazione*. La bibliografia alle pp. 288-289.

MARITANO Mario: Coautore e revisore della presente collana «Strumenti»; pp. V-XV: Indicazioni bibliografiche sullo gnosticismo e sull'eresiologia (in generale); pp. XVI-XL: Indicazioni bibliografiche su autori e gruppi gnostici, eretici o ai margini dell'ortodossia nei primi tre secoli cristiani; pp. 234-236: revisione e aggiornamento del testo riguardante «La scuola alessandrina» dal volume di BOSIO, *Iniziazione*; pp. 290-389: presentazione e testi riguardanti Origene; pp. 389-392: la nota su «Origenismo e controversie origeniste». La bibliografia alle pp. 236 e 392-395. Indici alle pp. 397ss.

PRINZIVALLI Emanuela: pp. 42-63: presentazione e testi riguardanti Ippolito. La bibliografia alla p. 64.

# EDIZIONI (DEI TESTI ORIGINALI) UTILIZZATE PER LE TRADUZIONI

IRENEO:

p. 15ss: *Adversus Haereses*: per i libri I-II, il testo di MASSUET R. (in PG 7) confrontato con quello di HARVEY W.W., *Sancti Irenaei ep. Lugdunensi libros quinque adversus haereses*, vol. I, Cambridge 1857; per i libri III-V: ROUSSEAU A. et alii, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livres III-IV-V* ( = SC 210-211. 100. 152-153) Paris 1974. 1965. 1969 [testi utilizzati da BELLINI E., *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1981]

p. 35ss: *Esposizione della predicazione Apostolica*: TER-MEKERTTSCHIAN K. WILSON S.G., *The Proof the Apostolic Preaching with seven Fragments. Armenian version edited and transleted* ( = Patrologia Orientalis XII/5), Paris 1919, pp. 651-804. Si è tenuta presente anche la traduzione francese di BARTHOULOT J., nella *Patrologia orientalis* del Graffin e Nau, vol. XII, 5, Paris 1917, e quella italiana di Ubaldo Faldati, *Sant'Ireneo, Esposizione della predicazione apostolica*, Roma 1923.

IPPOLITO

pp. 47ss: *L'Anticristo*: NORELLI E., *Ippolito. L'Anticristo*, Firenze 1987

pp. 49ss: *Commento a Daniele*: BARDY G. - LEFÈVRE M., *Hippolyte. Commentaire sur Daniel* ( = SC 14), Paris 1947.

pp. 51ss: *Commento al Cantico*: GARITTE G., *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist* ( = CSCO 263.264; iber. 15.16), Louvain 1964.

p. 54: *Commento sulle benedizioni dei Patriarchi*: BRIÈRE M. - MARIÈS L. MERCIER B. Ch., *Hippolyte de Rome sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse* ( = PO 27,1.2), Paris 1954.

pp. 55ss.: *Sull'universo*: HOLL K., *Perì Pantós. Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela* ( = TU 20,2), Leipzig 1899, 137-143.

pp. 57ss: *Elenchos*: WENDLAND P., *Refutatio omnium haeresium* ( = GCS, Hippolytus Werke III), Leipzig 1916.

pp. 62ss: *Tradizione Apostolica*: BOTTE B., *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions* ( = SC 11bis), Paris 1984 (2 ed. rivista).

MARCO MINUCIO FELICE

pp. 70ss: *Octavius*: MORICCA U., *M. Minucio Felice. L'Ottavio* Roma 1933 [riprende sostanzialmente il testo di HALM G., *Minucius Felix. Octavius* ( = CSEL 2) Wien 1867]

TERTULLIANO

pp. 93ss.: Per le opere tertullianee è stato utilizzato fondamentalmente il testo critico edito da AA. VV., *Tertulliani Opera* in CChr.SL I-II (Turnhout 1954), confrontato con quello edito da AA. VV. in CSEL 20 (1890); 47 (1906); 69 (1939); 70 (1942); 76 (1957); eccetto che per le seguenti opere:

pp. 109ss: per *De testimonio animae*: TIBILETTI C., *Tertulliano, La testimonianza dell'anima* ( = BPat 1), Firenze 1984.

pp. 123: per *De praescriptione haereticorum*: REFOULÉ F. - De LABRIOLLE P., *De la prescription contre les hérétiques* ( = SC 46), Paris 1957.
pp. 129: per *De carne Christi*: MAHÈ J. P., *Tertullien. La chair du Christ* ( = SC 216), Paris 1975.
pp. 135: per *Adversus Marcionem*: MORESCHINI C., *Adversus Marcionem* ( = Testi e Documenti per lo studio dell'antichità 35), Milano 1971.
pp. 137: per *Adversus Praxean*: SCARPAT G., *Tertulliano. Contro Prassea* ( = CP 12), Torino 1985.
pp. 155ss: per *De spectaculis*: CASTORINA E., *Tertulliani, De spectaculis*, Firenze 1961.
pp. 169ss: per *Scorpiace*: AZZALI BERNARDELLI G., *Tertulliano. Scorpiace* ( = BPat 14) Firenze 1990.
pp. 173s: per *De Pallio*: COSTANZA S., *Tertulliani, De pallio*, Napoli 1968.

CIPRIANO:
pp. 198ss: HARTEL G., *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia* ( = CSEL 3,1/2) Vienna 1868-1871, confrontate con il testo di AA. VV., *Sancti Cypriani Episcopi Opera* ( = CChr.SL 3 e 3A), Turnhout 1976.

NOVAZIANO:
pp. 227ss: LOI V., *Novaziano. La Trinità. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici* ( = CP 2), Torino 1975.

CLEMENTE ALESSANDRINO:
pp. 257ss: STÄHLIN O., *Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus* ( = GCS 12) Leipzig 1905, riprodotto, per il *Protreptico*, in CATAUDELLA Q., *Clemente Alessandrino. Il protreptico* ( = CPS.G 5), Torino 1940
pp. 262ss: STÄHLIN O., *Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*, o. c., riprodotto, per il *Pedagogo*, in BOATTI A., *Clemente Alessandrino. Il pedagogo* ( = CPS.G 2), Torino 1937.
pp. 268ss: STÄHLIN O. - FRÜCHTEL L. TREU U., Berlin 1960, 1985²: vol. II, *Stromata*, I-VI ( = GCS 52 [15]); 1970, vol. III, *Stromata*, VII-VIII, *Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur, Fragmente* ( = GCS 17²).

ORIGENE:
pp. 344ss: per le opere origeniane sono stati utilizzati i testi originali editi nella collana «Sources chrétiennes» (citati alla precedente p. 392). Per il *Co. Cant.* e per i testi non ancora editi ivi (col testo originale), ci siamo riferiti alla collana «GCS. Origenes Werke». Inoltre abbiamo utilizzato le seguenti edizioni, per testi non compresi nelle due suddette collane:
p. 370: per *Commentarii in Romanos*: l'edizione in PG 14, 833-1291.
p. 372: per *Homiliae II in Psalm. 37*: l'edizione in PG 12, 1369-1388.
pp. 373s: per *Fragmenta in 1 Ep. ad Corinthios*: JENKINS C., *The Origen citations in Cramer's Catena on I Corinthians*, in «JThS» 6 (1904) 113-116; 9 (1908) 231-247; 353-372; 500-514; 10 (1909) 29-51.

INDICE GENERALE